مثلاً ہَجر بمعنی جدائی (بفتح الہا وسکون الجیم عربی) جو اردو میں ہِجر (بکسر الہا وسکون الجیم) مستعمل ہے کو حَجر بمعنی پتھر (بفتح الحا والجیم) کے ہم وزن اور ہم آواز، اور "ضم" کے معنی ملانا کے بجائے لمنا اور متضاد الفاظ میں عزت کے مقابلہ میں ذلت کے بجائے ذلیل اور جبل کی جمع اجبال کے بجائے جبال وغیرہ لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے، لیکن مجموعی حیثیت سے کتاب بہتر اور درجۂ ابتدائی کے علاوہ عام مبتدیوں اور طالب علموں کے لیے بھی مفید ہے۔

لالۂ صحرا ۔ از جناب رئیس امروہوی، تقطیع خورد، کاغذ معمولی، کتابت وطباعت اچھی، صفحات ۷۰، قیمت درج نہیں۔ پتہ: اقبال بکڈپو، نیو کلاتھ مارکیٹ، بندر روڈ، کراچی نمبر ۲ پاکستان۔

جناب رئیس امروہوی پاکستان کے روشناس شاعر ہیں، اور مختلف اصناف سخن پر یکساں قدرت رکھتے ہیں، لالۂ صحرا ان کی ایک مثنوی ہے جس میں ہادی اور حسنی کی داستانِ عشق ومحبت بڑے لطیف اور شاعرانہ زبان میں بیان کی گئی ہے، آخر میں اکتوبر ۵۸ء کے انقلاب پاکستان کا ذکر اور شروع میں مثنوی اور شاعر کے کمالات پر ایک مختصر دیباچہ بھی ہے۔

دین وادب ۔ از مولانا فضل الرحمٰن صدیقی، چھوٹا سائز، کاغذ معمولی کتابت وطباعت قدرے بہتر، صفحات ۱۲۷، قیمت عہ، پتہ کتب خانہ سراج العلوم مولوی گنج دھولیہ (مغربی خاندیش)

یہ کتاب چند مذہبی وادبی مضامین کا مجموعہ ہے، بیشتر مضامین ہلکے پھلکے ہیں، "فتنۂ انکار حدیث اور اکبر واقبال کی ظرافت کا مضمون نسبۃً بہتر ہے، اگر مذہبی مضامین موجودہ ضروریات کو پیش نظر رکھکر اور گہرائی سے لکھے جاتے تو زیادہ بہتر اور مفید ہوتے، پھر بھی ان کا مطالعہ فائدہ سے خالی نہیں، اور مصنف کا دینی جذبہ قابلِ تعریف ہے۔

"ض"

جلد ۸۶ ماہ ربیع الثانی ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۶۰ء عدد ۴

مضامین

شذرات

افسوس ہے کہ بزم شاعری کی وہ شمع جو ایک عرصہ سے جھلملا رہی تھی، بالآخر خاموش ہوگئی، اور جناب جگر مرادآبادی نے ۹ ستمبر کو گونڈہ میں انتقال کیا، وہ صحیح معنوں میں اس دور کے رئیس المتغزلین تھے، غزل مدتوں سے جسم بے جان ہو رہی تھی، سب سے پہلے حسرت کی مسیحائی نے اس میں جان ڈالی، پھر فانی، اصغر اور جگر نے اس کو سنوارا، یہ چاروں غزل کے ارکان اربعہ تھے، لیکن جگر نے اس کا رنگ ایسا نکھارا کہ ان کا طرز تغزل غزل گوئی کا معیار قرار پایا، انھوں نے غزل کو اس درجہ تک پہنچا دیا ہے کہ مستقبل قریب میں ان کے جیسا غزل گو پیدا ہونے کی امید نہیں، ان کا طرز اس قدر مقبول ہوا کہ نئے شعراء کی پوری نسل اس سے متاثر ہوئی، اور نہ صرف تغزل، بلکہ جگر کے ترنم، وضع قطع حتی کہ شاعرانہ لاابالی پن کی بھی تقلید کی جانے لگی، اردو شاعری کی تاریخ میں کسی شاعر کو اپنی زندگی میں شاید ہی اتنی مقبولیت حاصل ہوئی ہو اور اس کا اتنا ہمہ گیر اثر پڑا ہو،

اخلاقی حیثیت سے بھی جگر اتنے شریف، وضعدار، بلند نظر اور عالی ظرف انسان تھے کہ اس دور کے شاعروں میں اس کی مثال ملنا مشکل ہے، اعظم گڈھ اور دارالمصنفین سے ان کا تعلق بہت قدیم تھا، ان کا نام یہیں سے ہوا اور ان کی شہرت نے یہیں سے پر پرواز نکالے، آج سے پینتیس چالیس سال پہلے جب وہ چشمہ کے تاجر کی حیثیت سے اعظم گڈھ آتے تھے اس وقت مرزا احسان احمد صاحب نے ۱۹۱۹ء میں مخزن میں پہلی مرتبہ ان کا تعارف کرایا، پھر ۱۹۲۱ء میں ان کا پہلا دیوان داغ جگر اپنے مقدمہ کے ساتھ شائع کیا، یہ مجموعہ معارف پریس میں چھپا تھا، اسی زمانہ سے ان کی غزلیں معارف میں شائع ہونے لگیں، ان کے دوسرے دیوان شعلۂ طور پر حضرت سید صاحب نے تعارف لکھا، اور معارف میں اس پر مفصل تبصرہ لکھا گیا، جگر نے ان تعلقات کا ہمیشہ لحاظ رکھا، اپنی شہرت کے شباب کے زمانہ میں جب اعظم گڈھ آتے تو مرزا احسان احمد صاحب ہی کے یہاں ٹھہرتے

اور دارالمصنفین ضرور آتے اور اکثر بغیر فرمائش کے بھی اپنا کلام سناتے اور کہتے یہاں سنانے میں جی لگتا ہے،

ایک زمانہ تک جگر ایسے رند بلانوش رہے کہ ان کو اپنا ہوش بھی نہیں رہتا تھا، لیکن ان کا دل ہمیشہ مومن رہا، اور ہر زمانہ میں وہ راسخ العقیدہ مسلمان رہے، بزرگوں کی صحبت بھی پائی تھی، حضرت شاہ عبد الغنی صاحب منگلوری سے بیعت تھے، اصغر صاحب کی صحبت سے ان کو زیادہ فائدہ پہنچا، ادھر چند برسوں سے عملاً بھی دیندار ہوگئے تھے، شراب مطلقاً ترک کر دی تھی، فرائض کے پابند تھے، حج و زیارت کے شرف سے بھی مشرف ہوئے، چہرہ پر شرعی نورانی داڑھی بھی تھی، اس لئے عملی اعتبار سے بھی ان کی زندگی کا آخری دور بہت اچھا گذرا، اور اسی جمعہ کے مبارک دن صبح صادق کے وقت ان کا خاتمہ ہوا، جو انشاء اللہ ان کے حسن خاتمہ کی دلیل ہے، اللھم اغفر لہ وارحمہ،

اسلامی ہند کی تاریخ میں صوفیۂ کرام کے مذہبی و اخلاقی کارنامے مسلمان سلاطین کے سیاسی کارناموں سے کم اہم نہیں ہیں، اگر ان بادشاہوں نے اپنی فتوحات سے اسلام کی شوکت و عظمت کا سکہ بٹھایا، تو اقلیم روحانیت کے ان تاجداروں نے اپنے کردار و عمل سے اس کا عملی نمونہ پیش کیا، اور اپنے اخلاق و روحانیت سے دلوں کی مملکت کو مسخر و منور کیا، اسی لئے اسلام کی اشاعت میں سب سے بڑا حصہ انہی کا ہے، لیکن ضعیف العقیدہ تذکرہ نگاروں نے اپنے زمانہ کے ذوق کے مطابق ان کی تصویر رطب و یابس روایات کے حجاب میں ایسی گم کر دی ہے کہ ان کی صحیح شکل نظر نہیں آتی، ان کے اصلی کمالات اور کارنامے ان کے ملفوظات اور تصانیف میں نظر آتے ہیں، اس لئے سب سے پہلے دارالمصنفین نے ان کے مستند حالات لکھ کر ان کو صحیح شکل میں پیش کیا، اور ان کی تصانیف سے ان کے کمالات اور کارنامے دکھائے،

اب جدید تعلیم یافتہ اصحاب علم و قلم نے بھی ادھر توجہ کی ہے، اور مسلم یونیورسٹی کے لائق استاد خلیق احمد صاحب نظامی ریڈر شعبۂ تاریخ عرصہ سے ہندوستان کے صوفیاء و مشائخ پر تحقیق و تصنیف کا کام انجام دے رہے ہیں، اور اس سلسلہ میں وہ کئی محققانہ اور قابل قدر کتابیں اردو اور انگریزی میں لکھ چکے ہیں، اب انھوں نے حضرت شیخ

نصیر الدین محمود چراغ دہلی کے ملفوظات خیر المجالس تصحیح، تحشیہ اور مقدمہ وغیرہ کے پورے اہتمام کے ساتھ خوبصورت ٹائپ میں شائع کئے ہیں، اس کا اردو ترجمہ تو عرصہ ہوا شائع ہو چکا ہے مگر اصل کتاب اب تک نہیں چھپی تھی، حضرت چراغ دہلی حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کے اجل خلفاء میں اور بڑے جامع شریعت و طریقت بزرگ تھے، اس لئے خیر المجالس صحیح اسلامی تصوف کا خلاصہ اور عطر اور سلوک و تصوف کا نصاب ہے، ان بزرگوں کی روحانیت کا یہ فیض ہے، کہ آج بھی ان ملفوظات کو پڑھنے والا متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، لائق مرتب نے یہ ملفوظات شائع کرکے ایک بڑی مفید علمی و دینی خدمت انجام دی ہے، ایسی مستند کتابوں کو شائع کرنے کی اس لئے بھی ضرورت ہے کہ متصوفین کی شطحیات سے حقیقی تصوف کے متعلق جو غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے، وہ دور ہو جاتی ہے، اور ہندوستان کے نئے حالات کا بھی تقاضا ہے کہ صوفیۂ کرام کے صحیح حالات پیش کئے جائیں کیونکہ آیندہ یہاں انہی کا طریقۂ تبلیغ موثر ہوگا،

حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ کے وطن دیسنہ ضلع پٹنہ میں اردو کا ایک بڑا وسیع اور نادر کتب خانہ تھا، جس میں اردو کی تقریباً بیس ہزار کتابیں ہوں گی، مشکل ہی سے کوئی مطبوعہ کتاب ایسی ہوگی جو اس کتب خانہ میں موجود نہ ہو، پرانے اخبارات و رسائل کے جتنے فائل اس کتب خانے میں ہیں، شاید ہی کسی کتب خانے میں نکل سکیں، اردو کی تاریخ اور زبان و ادب کے محققین دور دور سے کتب خانے سے استفادہ کے لئے آتے تھے، ہندوستان کی تقسیم کے بعد دیسنہ بالکل اجڑ گیا، یہاں کا تعلیم یافتہ طبقہ پاکستان چلا گیا، اس لئے اس کتب خانہ کی حفاظت بہت مشکل تھی، اور اس کے ضائع ہو جانے کا خطرہ تھا، اس لئے کتب خانہ کے ہوا خواہوں کی خواہش اور ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب گورنر بہار کی توجہ سے اب یہ کتب خانہ خدا بخش خاں لائبریری پٹنہ میں منتقل ہو گیا ہے جس سے وہ محفوظ بھی ہو گیا، اور پٹنہ کی مرکزیت کی وجہ سے اردو کے محققین اس سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے، ڈاکٹر صاحب نے اس کتب خانہ کو پٹنہ منتقل کرکے ایک بڑے علمی ذخیرہ کو بربادی سے بچا لیا جس کے لئے وہ اہل علم کے شکریہ کے مستحق ہیں،

مقالات

اسلامی قانون اور عُرف و عادت

از

جناب مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین

(۲)

اوپر ذکر آ چکا ہے کہ وضعی قانون ساز ادارے اور اشخاص بھی رسم و رواج کے بارے میں اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اخذ و ترک کا رویہ اختیار کرتے ہیں، جبکہ ان کے یہاں "رواج پذیری" سب سے بڑا ماخذ قانون ہے، تو اسلامی قانون جو محض رسم و رواج اور مادی منفعتوں اور نری مصلحتوں کا مجموعہ نہیں ہے، بلکہ اس کی پشت پر کچھ اوراء طبعی مسلمات، اخلاقی قدریں اور تحلیل و تحریم کے کچھ ٹھوس اقدار اور ٹھوس اصول ہیں، وہ لامحالہ اس بارے میں اخذ و ترک سے کام لے گا، اس نے انسانی ضروریات کی وسعت اور اصول اباحت کے پیش نظر عرف و عادت کو ماخذ قانون ضرور قرار دیا ہے لیکن اس میں کچھ مثبت و منفی قیدیں اور شرطیں بھی لگا دی ہیں تاکہ اس توسیع اور اباحت میں اسلامی قانون ساز ادارے یا اشخاص آتنا آگے نہ چلے جائیں کہ اسلامی قانون کی اخلاقی روح ٹھٹھر کر رہ جائے یا اس سے تحریم و تحلیل کا بنیادی مقصد ہی فوت ہو جائے، وہ شرطیں اور قیدیں یہ ہیں،

(۱) وہ عرف و عادت مطرد اور غالب ہو (۲) جس عرف کے مطابق فیصلہ یا قانون بنایا گیا ہے

وہ اس وقت باقی ہو (۳) معاملہ کرنے والوں نے اس کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو (۴) معاشرہ میں اس کا پورا کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہو (۵) وہ کسی منصوص حکم سے متعارض نہ ہو، ان میں سے ہر ایک کی کچھ تفصیل یہاں کی جاتی ہے:

(۱) سب سے پہلی شرط یہ ہے کہ اس عرف و عادت کا شریعت میں لحاظ کیا جائے گا، جو مطرد اور غالب ہو، چنانچہ فقہا کہتے ہیں:

انما تعتبر العادة اذا اطردت او غلبت (الاشباہ و مجلہ)	اسی عادت کا اعتبار کیا جائیگا جو مسلسل تمام معاملات میں جاری و ساری ہو یا اکثر معاملات میں اس پر عمل ہوتا ہو۔

اطراد کے معنی یہ ہیں کہ

معنی الاطراد ان تکون العادة کلیة بمعنی انها لا تتخلف	اطراد کے معنی یہ ہیں کہ اس عادت نے اس کلیہ کی حیثیت اختیار کرلی ہو جس میں تخلف نہ ہوتا ہو

اور غلبہ کے معنی یہ ہیں کہ

ان تکون اکثریة بمعنی انها لا تتخلف[1]	یعنی اکثر معاملات میں اسی کے مطابق عمل ہوتا ہو

اب یہ عرف و عادت خواہ خاص ہو یا عام لفظی ہو یا عملی، اس کا اعتبار اسی وقت کیا جائیگا جب وہ مطرد یا غالب ہو، محض چند افراد کے تعامل سے وہ چیز عرف نہیں بن سکتی حتی کہ اس کے عمل کرنے والے اور نہ عمل کرنے والے برابر ہوں تو بھی اس عرف کو مدار قانون یا مدار فیصلہ نہیں بنایا جا سکتا بلکہ اس کو عرف مشترک کہیں گے اور

۱؎ العرف و العادة فی رای الفقہاء

وهو لا یعتبر فی معاملات الناس[1]	وہ لوگوں کے معاملات میں قابل اعتبار نہیں ہے

یہ شرط اس مقصد سے لگائی گئی ہے کہ مقام اور حالات کے لحاظ سے رسم و رواج اور اعراف و عادات اور معاملات کے طریقے بدلتے رہتے ہیں، اس لیے اسلامی قانون ساز ادارے یا اشخاص یا اسلامی عدالتیں کسی عرفی حکم کا فیصلہ کرنے میں غلطی نہ کر بیٹھیں، مثال کے لیے شام و مصر میں عورتوں کے نان نفقہ کا معیار کچھ اور ہے، حجاز میں کچھ اور، امریکہ اور انگلینڈ میں کچھ اور ہے اور ہندوستان و پاکستان میں کچھ اور، پھر ہر ملک میں اور خاص طور پر ہمارے ملک میں مختلف طبقوں اور گروہوں کے معیار بھی مختلف ہیں تو جس ملک میں یا جس طبقہ اور گروہ میں جو معیار زندگی غالب اور جاری و ساری ہوگا (بشرطیکہ شرعی حدود کے اندر ہو) اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا، اور قانون سازی میں اس کی رعایت بہر حال کی جائے گی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ میں مصر کے فقہا نے کچھ اور رائے دی ہے اور دارالنہر کے فقہا نے کچھ اور، یہ اختلاف اسی اطراد اور غلبہ کے نتیجہ میں ہوا ہے، فی نفسہ ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے،

اس شرط کو مولوی تقی صاحب امینی نے مثبت شرط سمجھا ہے، حالانکہ یہ منفی شرط ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ عرف خواہ قولی ہو یا عملی، احکام کے نفاذ و فیصلہ میں اسی معنی و عمل کا لحاظ کیا جائیگا جس کے لیے وہ ابتدائے حکم کے وقت استعمال ہوتا رہا ہو، اب اگر بعد میں اس عرف میں کوئی تبدیلی ہو جائے تو اس کا اثر قدیم اعراف و عادات پر نہیں پڑے گا، ابن نجیم کہتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتاخر و لذا قالوا لا عبرة	وہ عرف جس پر الفاظ محمول کیے جاتے ہیں اسی وقت قابل اعتبار ہوتا ہے جب وہ قدیم اور نفاذ حکم سے متصل ہو متاخر نہ ہو، اسی بنا پر فقہا نے یہ

۱؎ المدخل الفقہی العام ج ۲ ص ۸۸۹ اور الاشباہ ص ۲ یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ فقہا نے مسلمان ملکوں ہی کے اعراف و عادات کے لحاظ کرنے کا حکم دیا ہے، یہاں یہ نام صرف مسئلہ کی وضاحت کے لیے لیے گئے ہیں، گو اس بارے میں راقم کا رجحان یہ ہے کہ یہ کلیہ متعدد وجوہ کی بنا پر قابل غور ہے۔

بالعرف الطارى فلذا اعتبروا العرف فى المعاملات ولم يعتبروا فى التعليق (اشباہ ص)

یہ اصول بنا لیا ہے کہ عرف طاری کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اسی وجہ سے عرف کا اعتبار معاملات میں کرتے ہیں تعلیقات میں نہیں،

قولی عرف کی مثال | مثلاً وقف، حلف، نذر اور وصیت وغیرہ میں یا لین دین میں جو الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، ان میں ان کے لغوی معنی کا اعتبار نہیں کیا جائیگا، بلکہ قدیم زمانہ سے تصرف کرنے والے جس معنی میں ان کا استعمال کرتے آئے ہیں، ان ہی معنی میں ان کا استعمال باقی رہے گا، اب اگر اس کے مفہوم میں کوئی تبدیلی ہو جائے تو اس کا اثر اس قدیم معنی پر نہیں پڑے گا بلکہ اس کا کوئی اور جدید محل تلاش کیا جائیگا،

اسی طرح مثلاً فرائض شرعیہ کا لفظ آج قانون وراثت، وصیت اور وقف میں اسی معنی میں مستعمل ہے کہ عورت کے مقابلہ میں مرد کو مال جائداد یا غلہ کا دوگنا ملے گا، اب اگر کوئی حکومت یہ قانون بناتی ہے کہ مرد عورت دونوں کو برابر حصہ ملیگا تو اب اس قدیم اصطلاح کے مقابلہ میں اس جدید عرف کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا؛

غرض یہ کہ جتنے شرعی احکام ہیں ان کے قانونی اور لغوی مفہوم کی تعیین زمانہ نزول احکام اور زمانہ نفاذ احکام یعنی عہد نبوی اور عہد صحابہ کے پیش نظر کیجائیگی، ورنہ شارع اور شریعت کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا۔ شام کے مشہور قانون داں مصطفی احمد الزرقا لکھتے ہیں:

فالنصوص الشرعية يجب ان تفهم بحسب مدلولاتها اللغوية والعرفية فى عصر صدور النص لانها هى مراد الشارع ولا عبرة لتبدل مفاهيم الالفاظ فى الاعراف.

ضروری ہے کہ نصوص شریعت کو انکے ان مدلولات اور مفہومات کے مطابق سمجھا جائے جو نزول و ورود نص کے وقت موجود تھے، اسلیے کہ مراد شارع انکے عین مطابق تھی، اور بعد کے زمانہ میں ان الفاظ کے معنی میں عرفاً اگر کوئی تبدیلی ہو گئی ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس لیے کہ اگر

الزمنية المتاخرة والا لم يبق للنص التشريعى معنى (ج ۲ ص ۸۶۲)

اس کا اعتبار کر لیا جائے تو پھر نصوص شریعت کا کوئی مستقل مفہوم باقی نہیں رہ سکتا،

اسی طرح مصارف زکوٰۃ میں فی سبیل اللہ کے لفظ کے معنی میں عرف شریعت کے اعتبار سے جہاد شرعی کے مصالح بھی شامل ہیں، اور باختلاف علما دوسرے کار خیر بھی، اگر کوئی زمانہ ایسا آئے کہ اس کے معنی کو کسی خاص مفہوم تک محدود کر دیا جائے تو اس عرف کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، مثلاً طلب علم یا دعوت و تبلیغ وغیرہ، چنانچہ علامہ قرافی لکھتے ہیں

ان العقد البيع يحمل فيه الثمن على النقود المعتادة ولا عبرة فى هذا البيع لتبدل العادات بعده فى النقود كذالك نصوص الشريعة لا يوثر فيها الا ما قال من العادات (مالک از ابو زہرہ بحوالہ تنقیح الاصول للقرافی ص ۱۹۰)

عقد بیع میں مقدار قیمت اس معروف سکہ کے مطابق متعین ہوگی جو عقد بیع کے وقت رائج ہے، اس کے بعد اس میں جو تبدیلی ہوگی اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائیگا، اسی طرح نصوص شریعت میں وہی اعراف و عادات موثر ہونگے جو ورود نص کے وقت موجود یا اس سے پہلے تھے،

اسی طرح عملی عرف میں بھی وہی عادتیں موثر ہوں گی جو انشائے کلم کے وقت موجود رہی ہوں،

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ معاملہ کرنے والوں نے اس عرف کے خلاف کوئی شرط نہ لگائی ہو یا اس کے خلاف کوئی تصریح موجود نہ ہو، اگر انھوں نے کوئی شرط عرف کے خلاف کر دی ہو یا اس کے خلاف کوئی تصریح موجود ہو تو عرف خواہ قولی ہو یا عملی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، مثلاً کسی منڈی میں سودے کی قیمت عام طور پر قسط وار ادا کی جاتی ہے، یا مال کے بھیجنے کا خرچ خریدار برداشت کرتا ہے، لیکن اگر کوئی دو آدمی نقد قیمت پر معاملہ کر لیں یا یہ طے کر لیں کہ باربرداری کا خرچ بیچنے والا برداشت کرے گا تو اس معاملہ میں عرف کے بجائے ان کے مقررہ شرائط کا اعتبار کیا جائیگا اور اسی کے مطابق

عدالت میں فیصلہ ہوگا، چنانچہ فقہانے اسی لیے اصول بنادیا ہے کہ

لا عبرۃ للدلالۃ فی مقابلۃ التصریح (مجلہ)

تصریح کے مقابلہ میں دلائل وقرائن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مجلہ کے شارح شیخ علی حیدر اس اصول کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان العرف والعادۃ یکون حجۃ اذا لم یکن مخالفا لنص او لشرط لاحد العاقدین کما لو استأجر شخص آخر علی ان یعمل من الظہر الی العصر فقط باجرۃ معینۃ فلیس للمستاجر ان یلزم الاجیر العمل من الصباح الی المساء بان ادعی ان عرف البلدۃ کذا بل یتبع المدۃ المعینۃ[1]

عرف و عادت اسی وقت دلیل بن سکتے ہیں جب وہ کسی نص صریح یا معاملہ کرنے والے فریقین میں سے کسی کی مقررہ شرط کے خلاف نہ ہو، مثلاً کوئی شخص کسی مزدور سے یہ طے کرتا ہے کہ وہ اتنی مزدوری پر ظہر سے عصر تک کام کرے تو اب اس شرط کی وجہ سے متاجر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس اجیر کو اس بنا پر صبح سے شام تک کام کرنے پر مجبور کرے کہ اس مقام کا عرف یہی ہے کہ اتنی مزدوری میں صبح سے شام تک کام لیا جاتا ہے، وہ اجیر محض اس مدت (یعنی ظہر سے عصر تک کا پابند ہے)

معروف شافعی امام عزالدین بن عبدالسلام نے اپنی کتاب قواعد الاحکام میں اس کے ساتھ ایک اور شرط لگائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

کل ما یثبت بالعرف اذا صرح المتعاقدان بخلافہ بما یوافق مقصود العقد ویمکن الوفاء به صح[2]

جو بات عرف سے ثابت ہو اگر معاملہ کرنے والے اس کے خلاف کوئی شرط طے کرلیں تو اگر اس کا پورا کرنا ممکن ہو تو وہ شرط صحیح ہوگی۔

[1] العرف والعادۃ ص ۶۷ وطل ج ۲ ص ۷۹ [2] ج ۲ ص ۱۷۸

یعنی الوفاء بہ کی جو شرط انھوں نے لگائی ہے اس کے بڑے دور رس نتائج نکلتے ہیں جن میں ایک یہ کہ متاجر اگر عرف کے خلاف کوئی کام اجیر سے لینا چاہے تو اس کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ اس کی برداشت سے باہر نہ ہو، یہ شرط خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لگادی ہے، آپ نے فرمایا ہے کہ ان سے وہ کام نہ لو جو ان کی طاقت سے باہر ہو۔ ابن عبدالسلام اس کی مثال دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولو شرط علیہ ان یعمل شہرا فی اللیل والنہار بحیث لا ینام لیلا ولا نہارا فالذی اراہ بطلان ہذہ الاجارۃ لتعذر الوفاء بہ فکان ذالک غررا لا تمس الحاجۃ الیہ[1]

اگر کوئی متاجر اجیر سے یہ شرط کرے کہ تم ایک مہینے تک اسی طرح کام کرو کہ نہ رات میں سوؤ اور نہ دن میں، ایسے اجارہ کو باطل سمجھتا ہوں، اس لیے کہ اس کا پورا کرنا ناممکن ہے تو یہ ایک قسم کا دھوکہ ہے، جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ عام طور پر معاشرہ میں اس کا پورا کرنا ضروری قرار دیا جاتا ہو، یعنی اگر عرف میں کسی چیز کا معاوضہ دینا ضروری قرار دیا جاتا ہو تو اس کا معاوضہ دیا جائے گا، اور اگر اس چیز کا معاوضہ دینا ضروری قرار نہ دیا جاتا ہو تو اس کا معاوضہ نہیں دیا جائے گا، مثلاً شادی بیاہ میں نیوتا اور جو ہدیے دیے جاتے ہیں یا عیدین کے موقع پر لوگ اعزہ و اقارب کے بچوں کو عیدی وغیرہ دیتے ہیں، یا نوکروں کو جو سالانہ انعامات دیے جاتے ہیں یا لڑکی کو جہیز کا جو سامان دیا جاتا ہے، عرف میں ان چیزوں کی واپسی ضروری نہیں ہوتی، اب اگر کوئی شخص ان چیزوں کا قانونی حیثیت سے مطالبہ کرے تو عدالت ان میں سے کوئی چیز بھی دینے والے کو واپس نہیں دلائے گی، البتہ اگر دیتے وقت اس کی صراحت کردی ہو تو پھر واپسی ضروری ہوگی، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے۔

[1] جلد ۲ ص ۱۷۸، مولوی تقی امینی صاحب نے شرح سیر کبیر کی اس عبارت العادۃ یجعل حکما اذا لم یوجد التصریح میں تصریح کا مفہوم قرآن و سنت کی تصریح سمجھا ہے لیکن اس عبارت میں بھی وہی تصریح مراد ہے جس کا ذکر اوپر ہوا ہے، (معارف اکتوبر ۱۹۵۹ء ص ۲۷۰)

برخلاف اس کے اگر ایک شخص ایک بیوہ یا مطلقہ عورت کا عدت میں نان نفقہ یا دوسرے اخراجات اس ارادہ سے برداشت کرتا ہے کہ وہ عدت کے بعد اس سے شادی کرے گا تو یہ عورت اگر اس سے شادی نہیں کرتی ہے تو اس کو اپنی خرچ کی ہوئی رقم کے مطالبہ کا حق ہے یا نہیں، اس بارے میں ابن نجیم اور ابن عابدین نے لکھا ہے کہ

وان ابت فله الرجوع ان دفع الیها (العرف ص ۶۶)	اگر وہ نکاح سے انکار کرے تو اس نے جو کچھ خرچ کیا ہے اس کو واپس لے سکتی ہے۔

اس لیے کہ عرفاً اس کے خرچ کرنے کا مقصد یہی یہ ہے کہ وہ اس سے شادی کرنا چاہتا ہے، اب اگر کہیں اس کے خلاف عرف ہو تو پھر واپسی نہیں ہوگی لیکن عرف واپسی کا ہو مگر خود اس نے پہلے کہا ہو کہ حصول ثواب کے لیے وہ ایسا کر رہا ہے تو بھی اس کو وہ رقم واپس نہیں ملے گی۔

(۵) پانچویں اہم اور بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ عرف وعادت صریح اور قطعی احکام یا دلائل شریعت کے خلاف نہ ہو،

انما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیه (الاشباہ ص ۶۴)	منصوص احکام میں عرف قابل لحاظ اور اعتبار نہیں ہے،

فقہاء نے اس کی دو وجہیں قرار دی ہیں، ایک یہ کہ

ان النص اقوی من العرف	نص شریعت عرف کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے،

دوسری جگہ یہ ہے کہ

لان العرف قد یکون علی باطل[1]	عرف کبھی ناحق و باطل بھی ہوتا ہے،[1]

اب اگر کسی ملک میں یا ساری دنیا میں سودی کاروبار اور شراب نوشی عام ہو جائے، جوئے

---

[1] نشر العرف ص ۱۱۵

یا ایسے کاروبار جو اس کی تعریف میں آتے ہوں، رواج پذیر ہو جائیں، عورتیں بالکل پردہ ترک کر دیں، تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دیا جائے، تحدید نسل کا قانون نافذ کر دیا جائے، یا کوئی حکومت خواہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو یا ساری دنیا کی حکومتیں ان کے مطابق قانون بنا دیں جب بھی ان اعراف وعادات کا کوئی اعتبار شریعت میں نہ ہوگا، اور نہ اسلامی قانون سازی میں انکا اعتبار کیا جائیگا۔

اب یہاں یہ مسئلہ البتہ قابل غور ہے کہ نصوص شریعت یا دلائل شریعت میں اور اعراف وعادات میں جزئی یا کلی طور پر جب اختلاف ہو جائے تو کیا ہر صورت عرف کو مرجوح اور شریعت کے احکام کو راجح قرار دیا جائے گا یا عرف کو بھی راجح بھی قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں، اور اس کی وجہ سے شرعی احکام میں کوئی تخصیص بھی پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں، اس موضوع کا سب سے اہم ترین اور سب سے نازک مسئلہ یہی ہے، اس لیے ہم آگے چل کر اس پر ذرا تفصیل سے بحث کریں گے لیکن اس بحث سے پہلے ضرورت ہے کہ عرف وعادت کے اقسام کو ذہن نشین کر لیا جائے، اس لیے کہ نص اور عرف میں ترجیح یا تخصیص کا علم ان اقسام ہی کی حیثیت کے جاننے پر موقوف ہے۔

عرف کی قسمیں عرف کی تقسیم دو نوعیتوں سے کی گئی ہے، ایک تو استعمال اور وضع کے اعتبار سے، دوسرے اہل استعمال کی عمومیت اور خصوصیت کے لحاظ سے، پہلی نوعیت کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: ایک عرف لفظی، دوسرے عرف عملی، اور دوسری نوعیت کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں، عرف عام، عرف خاص اور عرف شریعت۔

عرف لفظی عرف لفظی کی تعریف استاذ احمد فہمی ابو السنانے یہ کی ہے۔

ان العرف القولی ان تکون عادة اهل العرف یستعملون اللفظ فی معنی معین ولم یکن	عرف قولی یہ ہے کہ کسی لفظ کو عام لوگ ایک معین معنی میں استعمال کرتے ہوں اور لغت میں وہ اس معنی میں مستعمل نہ ہو،

یعنی لغت میں کسی لفظ یا ترکیب کے ایک خاص معنی ہیں، مگر عام لوگ اس کو دوسرے مفہوم میں استعمال کرنے لگے ہیں، اور یہ مفہوم اتنا عام ہو گیا ہے کہ جب بھی وہ لفظ یا اس ترکیب کا استعمال کیا جاتا ہے تو ذہن اسی معروف مفہوم کی طرف منتقل ہوتا ہے، مثلاً شربت کے لغوی معنی پینے کے ہیں لیکن اب وہ ایک خاص طرح کی سیال چیز کے لیے استعمال ہونے لگا ہے، اب ہماری زبان میں جب بھی شربت کا لفظ استعمال ہوگا تو اس کے لغوی معنی کے بجائے اس کے معروف معنی ہی مراد لیے جائیں گے، اب اگر لغوی معنی مراد لیے جائیں گے تو اس کے لیے کسی قرینہ کا ہونا ضروری ہے، عرف و مجاز میں بنیادی فرق یہی ہے، عرف و مجاز میں اتنی بات تو مشترک ہے کہ دونوں میں حقیقی معنی کے بجائے دوسرے معنی مراد لیے جاتے ہیں مگر عرف لفظی میں اس کے غیر حقیقی معنی بغیر کسی قرینہ اور غور و فکر کے لفظ ہی سے سمجھ میں آجاتے ہیں، اور مجاز میں کسی نہ کسی قرینہ یا علاقہ عقلی کا ہونا ضروری ہے،

یہ تو ایک مفرد لفظ کی مثال تھی، اسی طرح ہر فن کی اصطلاحیں اور پیشہ وروں کے ٹرمس (Terms) اعراف لفظیہ کی مثالیں ہیں۔

عرف عملی

عرف عملی کی تعریف استاذ مصطفے احمد الزرقاء نے یہ کی ہے:

واما العرف العملی فهو اعتیاد	عرف عملی یہ ہے کہ لوگ اپنے طبعی افعال یا
الناس علی شیء من الافعال	تمدنی معاملات میں کسی خاص طرز یا کسی خاص
العادیة او المعاملات المدنیة	طریقے کے عادی ہو جائیں۔

طبعی افعال سے مراد وہ افعال ہیں جن پر حقوق کے تصفیہ یا اجتماعی مصالح کا مدار نہیں ہوتا، مثلاً کھانے، پہننے، رہن سہن اور کھیتی باڑی کے طریقے، بعض جگہ خاص طرح کا لباس پہنتے ہیں، خاص طرح کا کھانا کھاتے ہیں، یا کسی خاص دن وہ کام نہیں کرتے، یہ سب ان کے عادی افعال ہیں،

تمدنی معاملات سے مراد ایسے معاملات ہیں جن سے کسی کا حق ثابت ہو یا ساقط ہوتا ہو، کوئی

چیز لی یا دی جائے، مثلاً بیع و شرا کے معاملات نکاح و طلاق کے طریقے وغیرہ، اس کی بے شمار مثالیں ہیں، ایک دو مثالوں کا ذکر اوپر آچکا ہے، دو ایک مثالیں اور دی جاتی ہیں، وزنی منقولہ اشیا کی باربرداری کا خرچ بعض جگہ بائع سے لیا جاتا ہے، تو جہاں عملاً یہ رواج ہوگا وہاں بائع کو اس پر عمل کرنا ہوگا، یا بعض جگہ یہ رواج ہوتا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ نکاح کے وقت دے دیتے ہیں تو جہاں کا یہ رواج ہوگا وہاں مہر کی اتنی مقدار کی ادائیگی ضروری قرار پائے گی،

عرف عام

اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ استعمال کی عمومیت اور خصوصیت کے لحاظ سے عرف کی تین قسمیں ہیں، ان میں پہلی قسم عرف عام ہے، عرف عام کی تعریف ابن عابدین نے یہ کی ہے:

هو ما تعامله عامة اهل البلاد	وہ عرف جس پر ممالک اسلامیہ کے عام لوگوں
سواء کان قدیما او حدیثا	کا تعامل ہو خواہ وہ تعامل قدیم ہو یا جدید،

اہل البلاد سے فقہا کی مراد ممالک اسلامیہ ہیں، لیکن راقم کے نزدیک اس میں اس وقت تک وسعت ہونی چاہیے جب تک وہ عرف کسی صریح احکام اسلامی یا دلائل شریعت سے بالکلیہ ٹکراتا نہ ہو، بالکلیہ کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ جزئی طور پر اختلاف میں تخصیص کی گنجائش ہے، جیسا کہ آگے تفصیل آئے گی، عرف عام کی مثالیں بیشمار ہیں، عام طور پر فقہا اس کی مثال میں بیع استصناع کو پیش کرتے ہیں، بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر چیزیں بنوانے کا رواج اب ہر ملک میں اور ہر جگہ ہے، حتی کہ پوری پوری فیکٹری آرڈر کے تحت تیار ہوتی ہے، باوجودیکہ اصولی حیثیت سے اسے جائز نہ ہونا چاہیے، کیونکہ بیع ما لیس عندہ کے تحت یہ بھی آتی ہے، لیکن دوسرے دلائل کے ساتھ عرف عام کی وجہ سے وہ خدشہ دور ہو گیا ہے جو ما لیس عندہ کی بیع وشرا میں ہوتا ہے، اس لیے اس کو جائز قرار دیا گیا، اسی طرح پھل دار درخت کی فروخت کے بعد پکنے تک پھل کو درخت پر چھوڑے رکھنے کا رواج ہے، یا قیمتی برتنوں میں جو چیزیں بطور تحفہ بھیجی جاتی ہیں، ان کے واپس کر دینے کا اور معمولی ڈبے اور ٹوکری میں جو چیزیں بھیجی جاتی ہیں

ان کی عدم واپسی کا رواج عام ہے، تو ایسے تمام معاملات جنھوں نے موجودہ دور میں عرف عام کی حیثیت اختیار کرلی ہے، ان کو قانونی طور پر عرف عام کی حیثیت دیجائے گی بشرطیکہ ان شرائط کے مطابق ہوں، جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔

عرف خاص

عرف خاص سے مراد یہ ہے کہ کسی خاص مقام یا کسی خاص طبقہ ہی میں رائج اور مشہور ہوں، مثلاً عراق میں دابہ کا لفظ خاص طور پر گھوڑے کے لیے استعمال ہوتا ہے، حالانکہ اس کے لغوی معنی پیر سے چلنے والے جانور کے ہیں، اسی طرح بعض جگہوں میں بنکروں کو سوت اس شرط پر دیتے ہیں کہ تہائی یا چوتھائی اس میں ان کی مزدوری کا ہے، یا جن ملکوں میں کئی منزلہ مکانات ہوتے ہیں وہاں مکانات کی فروختگی اور کرایہ داری کے وقت لفٹ کی شرط بھی لگی ہوتی ہے، اسی طرح ہر فن کی اصطلاحیں عرف خاص میں شمار کی جائینگی، عرف خاص کی مثالوں کا استقصا مشکل ہے، مصطفےٰ احمد زرقا نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

وهذا العرف الخاص متنوع	عرف خاص بہت ہی متنوع ہے، اس کی اتنی
كثير متجدد لا تحصى صورته	نئی نئی صورتیں پیدا ہوتی رہتی ہیں کہ ان کا
ولا تقف عند حد لان مصالح	حصر اور تحدید ناممکن ہے، اس لیے کہ انسان
الناس وسبلهم اليها والى تسهيل	کے مصالح اور ان کے راستے، ضرورتوں
احتياجاتهم وعلائقهم	اور ان کے علائق کو آسان سے آسان تر
متجددة ابدا (المدخل ج ۲ ص ۸۳۹)	بنانے کے طریقے ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔

عرف شریعت

عرف عام اور عرف خاص ہی کی ایک صورت عرف شریعت میں ہے لیکن فقہا اس کا تذکرہ الگ کرتے ہیں، اس لیے مختصراً اس کی تشریح بھی کر دی جاتی ہے،

عرف شریعت سے مراد یہ ہے کہ شریعت اسلامی لغت کے بعض الفاظ کو ایک مخصوص

معنی میں استعمال کرتی ہے تو شرعی احکام کے سلسلہ میں جب وہ الفاظ بولے جائیں گے تو وہی معنی مراد ہونگے، لغوی معنی مراد نہ ہوں گے، مثلاً لفظ صلوٰۃ، صوم، حج، زکوٰۃ وغیرہ کے لغوی معنی کچھ اور ہیں اور شرعی معنی کچھ اور، البتہ شریعت نے مجازی طور پر یا تشبیہ و استعارہ کے طور پر کسی لفظ کو کسی عام معنی میں استعمال کیا ہو اور عام لوگوں کے عرف میں اس کے کوئی خاص معنی مراد ہوں تو اس صورت میں عرف شریعت کے مقابلہ میں عرف اہل زمانہ کو ترجیح ہوگی، مثلاً قرآن نے زمین کے لیے فراش کا لفظ استعمال کیا ہے لیکن عام طور پر فراش کا لفظ بچھانے والی چیز دری، فرش وغیرہ کے لیے استعمال ہوتا ہے، اب اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں فرش پر نہیں بیٹھوں گا اور پھر زمین پر بیٹھا تو قرآن کے استعمال کردہ لفظ کے مطابق اسے حانث ہو جانا چاہیے لیکن اس عرف کی وجہ سے وہ اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا، لیکن اس کلیہ کے ساتھ فقہا کا یہ اصول بھی پیش نظر رہنا چاہیے،

فلو كان الشرع يقتضى الخصوص	اور لفظ کا اقتضا عموم ہے تو شریعت کے خصوص
واللفظ يقتضى العموم اعتبرنا	کا اعتبار کیا جائے گا، لفظ کے عموم کا نہیں،
خصوص الشرع (الاشباه ص ۴۷)	

علامہ شاطبی کے نزدیک عرف و عادت کی تقسیم

اوپر عرف کی قانونی حیثیت اور اس کی قسموں کے بارے میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے وہ زیادہ تر فقہ شافعی و حنفی سے ماخوذ ہے، مالکی مسلک کے مشہور امام علامہ شاطبی نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھا ہے اس پر بھی ایک نظر ڈالنی چاہیے، عرف کی حیثیت اور اس کی تقسیم کے بارے میں انھوں نے مجمل طور پر جو کچھ لکھا ہے وہ قابل مطالعہ ہے، ان کے بیان کا کچھ خلاصہ ہم یہاں پیش کرتے ہیں،

علامہ شاطبی نے بھی عرف و عادت کی دو نوعیتوں سے تقسیم کی ہے، ایک وقوع و وجود کے اعتبار سے دوسرے ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کے اعتبار سے پہلی تقسیم کے سلسلہ میں لکھتے ہیں:

اپنی واقعیت اور وجود کے اعتبار سے عادات کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عادات جو ہر زمانہ، ہر حالت اور ہر مقام میں یکساں طور پر پائی گئی ہیں اور ہمیشہ پائی جائیں گی، مثلاً کھانا پینا، سونا جاگنا، رنج و خوشی، عمدہ چیزوں میں لذت محسوس کرنا اور غیر لذیذ چیزوں سے نفرت کرنا وغیرہ۔

دوسری وہ عادات جو حالات اور زمانہ اور آب و ہوا کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہیں، مثلاً لباس اور مکان کی ساخت اور ہیئت، امزاج کی سختی و نرمی، سستی و چستی، عجلت و بردباری وغیرہ۔

پہلی قسم کی عادات کی حیثیت ان ابدی کلیات کی سی ہے جن پر دنیا کے وجود کا دار ہے، اور اس کی مصلحتیں انہی سے وابستہ ہیں، یہ عادات شریعت کے عین مطابق ہیں اور ان کی حیثیت ان احکام شریعت کی سی ہے جو قیامت تک باقی رہیں گے۔

اس کے برخلاف دوسری قسم کی عادات کی حیثیت کلیات کی نہیں ہے، بلکہ جزئیات کی ہے جو ان ہی کلیات میں داخل ہیں، یہ قطعی نہیں بلکہ ظنی ہیں،

فاذا كان كذالك لم يصح ان يحكم بالثانية على من مضى الا احتمال التبدل والتخلف بخلاف الاولى وهذه قاعدة محتاج اليها في القضاء على ما كان عليه الاولون لتكون حجة في الآخرين ويستعملها الاصوليون كثيرا بالبناء عليها ورد القضاء بالعلمية اليها ليس

جب یہ صورت ہے تو دوسری قسم کی عادات کے مطابق کوئی فیصلہ اس بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا کہ اگلوں کی یہ عادات تھیں، اس لیے کہ ان میں ہر زمانہ میں تغیر و تبدل کا احتمال ہے، یہ ایک قاعدہ کلیہ ہے، جس کی ضرورت فیصلہ میں اس وقت پڑتی ہے جب اگلوں کی عادات کو پچھلوں کے لیے مثال بنانا مقصود ہوتا ہے، اکثر فقہا ان عادات پر احکام کی بنیاد رکھتے ہیں اور فیصلے کرنے میں

هذا الاستعمال يصح بالاطلاق ولا فاسد بالاطلاق بل الامر يحتمل الانقسام وينشاء بين قسم ثالث يشكل الامر فيه هل يلحق بالاول فيكون حجة ام لا فلا يكون حجة (ج ۲ ص ۲۰۵)

لیکن اس قاعدہ کا استعمال نہ تو بالاطلاق صحیح ہے اور نہ بالاطلاق غلط ہے بلکہ اس میں صحت و عدم صحت دونوں کا احتمال ہے، چنانچہ ان دونوں قسموں سے ایک تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے جس کے حجت ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے۔

عادات کی دوسری تقسیم اور تبدیلی احکام

امام شاطبی نے عادات کی دوسری تقسیم ان کے شرعی اور غیر شرعی ہونے کی حیثیت سے کی ہے، اس تقسیم میں اس حیثیت سے بھی بحث ہوگی کہ اگر عادات اور شرعی احکام میں تعارض ہو جائے تو کیا صورت اختیار کی جائے گی، وہ فرماتے ہیں:

عادات اور اعراف مستمرہ جاریہ دو طرح کے ہوتے ہیں، ایک عادات شرعیہ یعنی وہ عادات جن کو شریعت نے تسلیم کیا ہے، یا واضح طور پر ان کی نفی کر دی ہے، مقصد یہ ہے کہ شریعت نے ان کے اظہار یا ان پر عمل کرنے کو واجب و مستحب قرار دیا ہے، یا حرام و مکروہ۔

دوسری وہ عادات ہیں جو عام طور پر لوگوں میں جاری ہوتی ہیں، لیکن منفی یا مثبت طور پر ان کے بارے میں شریعت کوئی حکم نہیں دیتی، یعنی وہ ساکت رہتی ہے۔ تو پہلی قسم کی عادات تو اسی طرح ثابت و قائم رہیں گی جس طرح شریعت کے دوسرے احکام ہمیشہ قائم و دائم رہیں گے، خواہ وہ احکام منفی ہوں یا مثبت، مثلاً نجاست و طہارت کے طریقے، ستر عورت کا لحاظ اور کشف عورت کے ساتھ عبادت نہ کرنے کا حکم

ان عادات کی حیثیت

ان عادات کے بارے میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ

فانها من جملة الامور الداخلة

ان عادات کا شمار ان امور میں ہے جو احکام

تحت احكام الشرع فلا تبديل لها وان اختلفت آراء المكلفين فيها فلا يصح ان ينقلب الحسن فيها قبيحا ولا القبيح حسنا حتى يقال مثلا ان قبول شهادة العبد لا تأباه محاسن العادات الآن فليجز او ان كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح فليجز او غير ذلك اذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للاحكام المستقرة المستمرة والنسخ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم باطل فرفع العوائد الشرعية باطل

شریعت میں داخل ہیں، ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، اگرچہ ان کے برتنے والوں کی رائیں مختلف کیوں نہ ہو جائیں، یہ ممکن نہیں ہے کہ اس کا حسین قبیح بن جائے اور قبیح حسین بن جائے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اس زمانہ میں غلام کی شہادت کے قبول کرنے کو معاشرہ میں کوئی عار نہیں سمجھا جاتا، اس لیے اسے جائز ہونا چاہیے، یا کشف عورت کو کوئی عیب نہیں سمجھا جاتا تو اس کی بھی اجازت ہونی چاہیے (کہ آدمی ننگا رہے) اسی طرح اور بہت سی چیزیں ہیں، اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو پائدار اور دوامی احکام شریعت میں بھی نسخ لازم آئے گا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب نسخ باطل ہے تو شرعی عادات کا خاتمہ کرنا بھی باطل ہے۔

امام شاطبی نے دو معمولی مثالیں دی ہیں، ان پر آپ ان تمام معاملات کو قیاس کر لیجئے جو ہماری زندگی میں جاری و ساری ہو گئے ہیں، مگر ہیں وہ روح شریعت کے خلاف۔

دوسری قسم کی عادات کی حیثیت

دوسری قسم کی عادت کے بارے میں امام شاطبی لکھتے ہیں:

دوسری قسم کی عادات یعنی وہ عادتیں جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے، دو طرح کی ہوتی ہیں، ان میں کچھ تو ہمیشہ یکساں رہتی ہیں اور کچھ بدلتی رہتی ہیں، جو عادتیں قائم اور یکساں رہتی ہیں

مثلاً کھانے پینے اور جنسی خواہش، یا دیکھنا، بولنا، چالنا وغیرہ، تو اگر ان عادات سے وہ مقاصد زندگی پورے ہوتے ہیں جو شریعت اسلامی میں مطلوب ہیں تو شریعت کے نزدیک قابل اعتبار اور لائق احترام بھی ہیں، اور ان کے مطابق حکم شریعت کا نفاذ بھی ہوگا، اور ان کے مطابق جو بھی حکم دیا گیا ہے یا دیا جائے گا، وہ ہمیشہ باقی رہے گا۔

جو عادتیں بدلتی رہتی ہیں ان کی مختلف قسمیں ہیں، کچھ چیزوں میں تو عام رواج اور عدم رواج کی وجہ سے حسن و قبح پیدا ہو جاتا ہے، مثلاً ننگے سر رہنا مختلف ملکوں کی تہذیب کے لحاظ سے مستحسن یا معیوب ہے۔ مشرقی ایشیائی ملکوں میں عموماً ممتاز لوگوں کا ننگے[1] سر رہنا معیوب سمجھا جاتا ہے، تو اس کے بارے میں شرعی حکم بھی بدل جائے گا، مشرقی ملکوں میں کسی شخص کے ثقہ اور عادل ہونے میں ننگے سر رہنا مانع ہوگا، اور مغربی ملکوں میں یہ چیز مانع نہیں ہوگی۔

اسی طرح یہ اختلاف کبھی مقاصد میں ہوتا ہے یعنی ایک ہی لفظ سے کوئی کچھ مفہوم مراد لیتا ہے اور کوئی کچھ، یا مختلف پیشہ کے لوگ ایک اصطلاح کا کچھ مفہوم سمجھتے ہیں اور عام لوگ اس کا کچھ اور مفہوم سمجھتے ہیں، اسے تمام مواقع پر شرعی حکم بھی عام یا خاص استعمال ہی کی بنیاد پر لگایا جائے گا، خاص طور پر ایمان، عقود، یعنی بیع و شراء، اور نکاح و طلاق صریح و کنایہ میں یہ فرق زیادہ نمایاں ہوتا ہے[2]، اسی طرح یہ اختلاف کبھی کسی معاشرہ کے عام دستور کی وجہ سے ہوتا ہے، مثلاً بعض خاندان، گروہ اور مقام میں یہ دستور ہوتا ہے کہ میاں بیوی کی یکجائی سے پہلے پورا نصف مہر ادا کر دیتے ہیں یا کسی جگہ یہ دستور ہوتا ہے کہ فلاں چیز کو نقد ہی بیچتے ہیں، یا اس کے برعکس قسط وار

---

[1] گو اس میں اب بڑی تبدیلی ہو گئی ہے، مگر پھر بھی اس کے کچھ اثرات معاشرہ میں باقی رہ گئے ہیں، امام شاطبی نے اپنے زمانہ کا حال لکھا ہے۔

[2] اسی کو فقہائے احناف عرف لغوی سے تعبیر کرتے ہیں، اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اگر شرعی حکم اور عادت میں تعارض ہو جائے تو شرعی حکم کو نظرانداز کر دیا جاتا ہے، بلکہ اس کا مفہوم صرف اتنا ہے کہ تعبیر اور لفظ کے مفہوم کی تعیین کے وقت عرف و رواج کے پیش نظر ہی شرعی حکم لگایا جائے گا، تعارض و ترجیح کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔

یا ادھار ہی بیچتے ہیں، تو ان تمام معاملات میں شریعت اسلامی ان کا لحاظ کرکے ہی کوئی فیصلہ کریگی

اور کبھی یہ اختلاف کسی خارجی وجہ سے ہوجاتا ہے، مثلاً بلوغ عمر کی تعیین میں مختلف ملکوں اور مختلف

مقامات کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا مطلب لیکن عادات کے اختلافات اور پھر ان کے مطابق شرعی احکام میں تبدیلی کا مطلب

یہ نہیں ہے کہ شریعت کا حکم منسوخ ہوگیا بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ عادات اور حالات کے بدلنے سے

اب شرعی حکم میں تعمیم یا تخصیص ہوگئی یا اسکی تطبیق کی صورت بدل گئی، مثلاً جہاں یکساں اور سادہ مکانات

بنتے ہیں وہاں خیارِ رویت صرف کسی گھر کے دو ایک کمرے دیکھنے سے ہوجاتا رہتا ہے، لیکن جہاں مکانات

میں بہت سے کمرے اور ضرورت آسائش کی تمام چیزیں بنائی جاتی ہیں وہاں جب تک بالکل مکان نہ

دیکھ لیا جائے وہاں خیار رویت باطل نہیں ہوگا، تو اس میں شریعت کا حکم یعنی خیار رویت تو اپنی

جگہ باقی رہا جو تبدیلی واقع ہوئی، وہ صرف موقع اطلاق اور صورت تطبیق میں، امام شاطبی نے

متعدد مثالیں دیکر اس کو سمجھایا ہے، ان کی تھوڑی عبارت نیچے نقل کیجاتی ہے۔

واعلم ان ما جریٰ ذکرہ ھنا من
اختلاف الاحکام عند اختلاف
العوائد فلیس فی الحقیقۃ باختلاف
فی اصل الخطاب لان الشرع
موضوع علی انہ دائم ابدی
...... وانما معنی الاختلاف
ان العوائد اذا اختلفت
رجعت کل عادۃ الی اصل
شرعی یحکم بہ علیہا کما فی
البلوغ مثلاً فان الخطاب
التکلیفی مرتفع عن الصبی ما کان
قبل البلوغ فاذا بلغ وقع علیہ
التکلیف فسقوط التکلیف قبل
البلوغ ثم ثبوتہ بعدہ لیس
باختلاف فی الخطاب وانما
وقع الاختلاف فی العوائد
او فی الشواھد (ج ۲ ص ۱۹۹)

اور یہ عرف وعادت کے داخلی وخارجی اختلافات
اور پھر ان کے مطابق شرعی احکام کے
مختلف ہوجانے کا ذکر کیا گیا ہے تو حقیقتاً یہ اختلاف
خطاب شریعت میں نہیں ہے اسلیے کہ شریعت کی
ساخت تو ایک ابدی قانون کی ہے۔
...... ان میں اختلاف کا مطلب یہ ہے
جب عادتیں مختلف ہوتی ہیں تو ہر عادت کے لیے
کسی نہ کسی مثبت یا منفی اصل شریعت سے

حکم لینا پڑتا ہے اور اسی کے مطابق فیصلہ
ہوتا ہے، مثلاً بلوغ اور عدم بلوغ کے
مسئلہ کو لے لیجئے۔ بالغ ہونے سے پہلے
آدمی تکلیف شرعی کا پابند نہیں ہوتا،
لیکن بالغ ہوتے ہی اس پر شریعت کی تمام
پابندیاں لازم ہوجاتی ہیں (ایک ہی آدمی
کے بارے میں جو دو طرح کا رویہ شریعت نے
اختیار کیا ہے) تو اختلاف شریعت کے خطاب میں
نہیں ہے بلکہ یہ اختلاف عادات ومشاہدات کے
(باقی)

[illegible]

اہل کتاب صحابہ وتابعینؓ

تفسیر کی کتابوں میں عموماً دو چار یہودی ونصرانی صحابہ کا نام آتا ہے، اس سے آجتک یہ سمجھا جاتا تھا کہ اہل کتاب کی کوئی بڑی تعداد حلقہ بگوش اسلام نہیں ہوئی، اس کتاب میں اس قسم کے اوہام کا ازالہ کیا گیا ہے اور دکھایا گیا ہے کہ اہل کتاب کے دو چار ہی افراد نہیں بلکہ ایک بڑی تعداد نے اسلام قبول کیا، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں جزیرۂ عرب کے یہود ونصاری کی تاریخ اور ان کے تمدنی واخلاقی حالات کی تفصیل کی گئی ہے۔

مولفہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین اعظم گڈھ

قیمت: للعہ

"منیجر"

البیرونی کی یادگار جلد پر ایک نظر

از

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ال ال بی، بی ٹی ایچ، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اترپردیش

(۳)

اس جلد میں اکیس مقالے ہیں جو مشرقیین و مستشرقین دونوں ہی کے لکھے ہوئے ہیں۔

مستشرقین نے جو مقالے لکھے ہیں، ان کے لیے یہ فطری تھا کہ روایتی انداز پر لکھے جائیں، پھر بھی بعض مقالے پر از معلومات ہیں، مثلاً پروفیسر کرینکاؤ (Krenkow) نے کتاب "تحدید نہایات الاماکن لتصحیح مسافات المساکن" (غالباً جس کا واحد مخطوطہ کتب خانہ سلطان فاتح استانبول میں محفوظ ہے، نمبر ۳۳۸۶) کے اقتباسات کو اہل علم سے روشناس کرایا ہے۔ انھوں نے اس کا انگریزی ترجمہ بھی دیا ہے جو ان لوگوں کے لیے جو علوم شرقیہ پر اصل عربی و فارسی مآخذ و مصادر کے بجائے محض انگریزی و فرانسیسی تراجم کی مدد سے کام کرنا چاہتے ہیں، مفید ہوگا۔ آخر میں انھوں نے اس پر کچھ نوٹس بھی تحریر فرمائے ہیں جن میں سے بعض حیرت انگیز ہیں، مثلاً پہلا نوٹ ہے:

(I) I have not been able to find any reference to Abdul Abbas al-Eranshahri Ise-Where

[یعنی مجھے ابو العباس الایرانشہری کا حوالہ اور کہیں نہیں مل سکا]

حالانکہ ڈاکٹر سخاؤ نے کتاب الہند کے انگریزی ترجمہ پر جو تعلیقات لکھی ہیں ان میں ابو العباس ایرانشہری

کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ البیرونی نے اس کا حوالہ "کتاب الہند" (صفحہ ۴۵ و ۱۴۶) میں اور الآثار الباقیہ (صفحہ ۲۲۲، ۲۲۵) میں دیا ہے، ڈاکٹر سخاؤ کو یہی دو کتابیں ملی تھیں مگر اب البیرونی کی اور کتابیں بھی چھپ گئی ہیں، جن میں اس نے ایرانشہری کے حوالے دیے ہیں، مثلاً "قانون مسعودی" (صفحہ ۲۳۲ و ۸۷۰) اور "افراد المقال فی امر الظلال" (صفحہ ۱۵) البیرونی کے علاوہ اور لوگوں نے بھی اس کا ذکر کیا ہے مثلاً حکیم ناصر خسرو نے (جن کا زمانہ البیرونی کے کچھ ہی بعد ہے) "زاد المسافرین" میں۔ تعجب ہے کہ یہ حوالے بالخصوص ڈاکٹر سخاؤ کی تصریحات فاضل مستشرق کی نظر سے اوجھل رہیں۔

مشرقی مقالہ نویسوں میں بعض مقالے سنسکرت کے فضلاء کے قلم سے ہیں جن میں البیرونی کی سنسکرت دانی پر تبصرہ ہے۔

البیرونی اور محیط ارضی کی پیمائش کی تاریخ | پہلا مقالہ (Muslim Resear in Geodesy)

سید حسن صاحب برنی کا لکھا ہوا ہے، جنھوں نے سب سے پہلے ہماری زبان میں البیرونی کو اس کی صحیح حیثیت میں پیش کیا۔ برنی صاحب کو البیرونی کے ساتھ عقیدت ہی نہیں عشق تھا، اور انھوں نے اس باکمال حکیم کے کارناموں سے اردو ادب کی ثروت میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔ برنی صاحب کی "البیرونی" اپنے موضوع پر ہمارے یہاں واحد کتاب ہے، اور ہر چند کہ مصنف نے اس کا مواد "الآثار الباقیہ" کے مقدمہ (نوشتہ ڈاکٹر سخاؤ) سے لیا ہے۔ لیکن اس پر بہت کم اضافہ ہو سکا ہے۔

محیط ارضی کی پیمائش کا مسئلہ جغرافیہ کا بڑا اہم مسئلہ ہے۔ قدیم یونانیوں میں سب سے پہلے حکیم اراطستانس (Eratosthenus) نے خط نصف النہار ارضی کے ایک درجے کی پیمائش کی تھی، جو جالینوس کے قول کے مطابق ۷۰۰، اور بطلیموس کے قول کے مطابق ۵۰۰ اسطادیا (Stadia) تھی، مگر اسطادیا کی مقدار معلوم نہیں ہے۔ اراطستانس سے لیکر نویں صدی مسیحی تک اس سلسلے میں کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی گئی۔ نویں صدی میں مامون الرشید کے حکم سے مسلمان ہیئت دانوں نے محیط ارضی

کو ناپنے کی کوشش کی۔ ابن خلکان کی تصریح کے مطابق یہ کام بنو موسیٰ بن شاکر نے انجام دیا۔

"مامون الرشید کو علوم اوائل (یونانی فلسفہ و حکمت) کی تحقیقات سے بڑا شغف تھا۔ ان کتابوں میں اس نے دیکھا کہ زمین کا محیط چوبیس ہزار میل ہے۔۔۔۔ تو اس نے بنو موسیٰ سے اس کے متعلق پوچھا، انھوں نے جواب دیا، بالکل صحیح ہے۔ اس پر مامون الرشید نے کہا میں چاہتا ہوں کہ تم متقدمین کے بتائے ہوئے طریقہ پر عمل کرو کہ یہ معلوم ہو سکے کہ آیا ایسا ہوتا بھی ہے یا نہیں، پس بنو موسیٰ نے ہموار زمین تلاش کرائی اور اس پر بطریق معروف پیمایش کا کام شروع کیا۔۔۔۔ اس سے فراغت کے بعد مامون کو اپنی تحقیق کی اطلاع دی، جو کچھ مامون نے قدما کی کتابوں میں دیکھا تھا، یہ تحقیق اس کے مطابق ثابت ہوئی تو اس نے ان سے اس تجربہ کو دوسری جگہ دہرانے کا حکم دیا، اور انھیں کوفہ کی جانب روانہ کیا جہاں جاکر انھوں نے وہی عمل کیا جو سنجار میں کیا تھا اور یہ دونوں پیمایشیں ایک دوسرے کے مطابق نکلیں۔ اس طرح مامون کو معلوم ہوا کہ جو کچھ قدما نے لکھا ہے وہ صحیح ہے۔"[۲]

لیکن ابن خلکان کی یہ روایت محل نظر ہے، کیونکہ بنو موسیٰ مامون کی وفات (۲۱۸ھ) کے وقت جو اس کے آخری غزوۂ روم کے زمانہ میں ہوئی، بچے تھے، اور وہ ان کی نگہداشت کے لیے اسحاق بن ابراہیم کو بار بار تاکید کرتا تھا، یہاں تک کہ اسحاق گھبرا کر کہنے لگا کہ مامون نے مجھے بنو موسیٰ کی دایہ بنایا ہے۔[۳]

بہر حال مورخین اور تذکرہ نویسوں کی تصریح کے مطابق یہ اہم کام خالد بن عبد الملک المروزی، سند بن علی، علی بن عیسیٰ اصطرلابی، علی بن البحتری وغیرہم نے انجام دیا، فاضل مقالہ نویس نے اس اہم تحقیقی کام کے اصل عربی و فارسی مآخذ و مصادر سے اقتباسات نقل کیے ہیں، مثلاً مروج الذہب اور التنبیہ والاشراف مسعودی، زیج حاکمی بن یونس، قانون مسعودی، کتاب التفہیم اور تحدید نہایات الاماکن البیرونی وغیرہ۔ اگرچہ بعض مقامات پر انھوں نے فلینو سے بھی استفادہ کیا ہے، مگر

۱؎ قانون مسعودی جلد اول ص ۱۵ ۲؎ وفیات الاعیان لابن خلکان جلد ثانی ص ۷۹-۸۰ ۳؎ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۲۸۷

فاضل مقالہ نویس کی یہ دیانتداری لائق صد ستایش ہے کہ جو مآخذ انھیں براہ راست دستیاب نہیں ہو سکا تو جس دوسرے ذریعہ سے اس کا اقتباس لیا ہے، بڑی فراخدلی سے انھوں نے اس کا حوالہ دیدیا، اس سے ان کی محنت و کاوش پر حرف نہیں آتا، بلکہ بے ساختہ ان کی وسعت معلومات کی داد دینا پڑتی ہے۔

اس کے برعکس بعض مقالہ نویسوں نے دوسرے مصنفین کے طویل اقتباس اس طور سے اپنے مضمون میں لکھ دیے ہیں گویا ان ہی کی تحقیقات ہیں، اور مآخذ و مصادر کا حوالہ تو درکنار اس قسم کے مندرجات کو بین الہلالین بھی بند نہیں کیا ہے، لیکن سرقہ چھپتا نہیں۔

البیرونی کے مختصر رسائل گیارھواں مقالہ جناب محمد عبد الرحمٰن خاں صاحب سابق پرنسپل عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد کا ہے۔

On The minor Tracts of Abu-Raihan Mohammad bin Ahmad Al-Beruni

[ابوریحان محمد بن احمد البیرونی کے مختصر رسائل کا تعارف]

اس کے شروع میں البیرونی کی مختصر سوانح حیات ہیں جو اکثر ان اغلاط پر مشتمل ہیں جو عام طور پر مشہور ہوگئی ہیں، اور جو تحقیقی مطالعہ سے زیادہ قیاس آرائی کا نتیجہ ہیں، مثلاً (۱) البیرونی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں:

He was a native of Khwarizm and lived under the patronage of the house of Mamun formerly vassals of the Samanian Kings of Central Asia.

[وہ خوارزم کا باشندہ تھا، اور اس نے ماموںی خاندان کے زیر سرپرستی جو پہلے وسط ایشیا کے سامانی بادشاہوں کے باجگذار تھے، زندگی بسر کی]

حالانکہ اس کی ابتدائی زندگی ماموںی خاندان کی سرپرستی میں بسر نہیں ہوئی، بلکہ ماموںیوں کے حریف آل عراق کے دربار میں گزری، جو شہر کاث میں رہتے تھے، ماموںیوں کا دار الحکومت دریائے جیحون کے بائیں کنارے (مغربی سمت میں) واقع تھا، اور آل عراق کا مستقر دریائے جیحون کے دائیں کنارے (مشرقی سمت میں)۔ اس کی تفصیل اوپر مذکور ہو چکی ہے، خود البیرونی نے جس قطعے میں اپنے سرپرستوں کا ذکر کیا ہے[1] اس میں سب سے پہلے آل عراق ہی کا نام لیا ہے۔

مضی اکثر الایام فی ظل نعمۃ — علی رتب فیہا علوت کراسیا
فآل عراق قد غذونی بدرّھم — ومنصور[2] منہم قد تولی غراسیا

آل عراق کے بعد اس نے قابوس بن وشمگیر (شمس المعالی) کے دربار میں زندگی بسر کی جس کے نام پر اس نے "الآثار الباقیہ" معنون کی تھی۔

وشمس المعالی کان یرتاد خدمتی — علی نفرۃ منی وقد کان قاسیا

شمس المعالی کے دربار سے وہ جرجانیہ (خوارزم) پہنچا، جہاں پہلے علی بن مامون اور پھر مامون بن مامون کے ظل عاطفت میں زندگی گزاری۔

واولاد مامون ومنہم علیہم — تبدی بصنع صار للحال آسیا
وآخرھم مامون رفہ حالتی — ونوّہ باسمی ثم رأس راسیا

[1] معجم الادباء، یاقوت حموی جلد سادس ص ۳۱۲ [2] غالباً اسی لفظ منصور کی وجہ سے مسٹر ڈائٹ کو جنھوں نے البیرونی کی کتاب التفہیم کو انگریزی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا ہے، یہ تسامح ہوا ہو کہ البیرونی کچھ عرصہ منصور سامانی کے دربار میں بھی رہا ہے، حالانکہ "منصور" سے مراد ابو نصر منصور بن عراق ہے، جیسا کہ "ومنصور منہم" سے ظاہر ہے، نہ کہ منصور سامانی۔

اور جب محمود غزنوی نے خوارزم کو فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا تو پھر البیرونی محمود کے سایۂ عاطفت میں آگیا

ولم ینقبض محمود عنی بنعمۃ — فاغنی واقنی مغضیا عن مکاسیا

(ب) اسی طرح فاضل مقالہ نویس کا یہ ارشاد بھی قابل اصلاح ہے کہ

"He returned to Khwarizm lived There during A.H. 400-407"

[البیرونی خوارزم لوٹ آیا اور وہاں ۴۰۰ھ اور ۴۰۷ھ کے درمیانی عرصہ میں مقیم رہا]

کیونکہ "قانون مسعودی" کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ البیرونی ۳۹۴ھ میں جرجانیہ پہنچا جہاں اس نے تین مشاہدات کیے:-

والکسوف الثالث کان لیلۃ الاربعاء الرابع عشرین من رمضان سنۃ اربع وتسعین وثلثمائۃ ورصدت وسطہ بالجرجانیۃ من خوارزم[1]

اور تیسرا گرہن چہارشنبہ ۲۴ رمضان ۳۹۴ھ کی شب میں واقع ہوا، اور میں نے اس کے وسط کا مشاہدہ جرجانیہ خوارزم میں کیا۔

چہار مقالہ کی عبارت سے جو اوپر میں منقول ہوئی ہے، ظاہر ہے کہ البیرونی ۴۰۳ھ سے کچھ پہلے خوارزم (جرجانیہ) سے غزنی گیا، لیکن چونکہ محمود کو اس سے کوئی اندیشہ نہ تھا، اس لیے وہ جلد ہی جرجانیہ واپس چلا آیا، اس لیے مقالہ نویس کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ البیرونی خوارزم میں ۴۰۰ھ سے ۴۰۷ھ تک رہا۔[2]

[1] قانون مسعودی جلد ثانی ص ۰۴ [2] غالباً مقالہ نویس یا ان کے منقول عنہم نے یہ غلطی بیہقی کی اس عبارت کی وجہ سے
(باقی حاشیہ ۲۷۰ پر)

(ح) فاضل مقالہ نویس نے یہ بھی لکھا ہے کہ (i) البیرونی نے "ارقام ہندیہ" کے متعلق قرون وسطیٰ کا سب سے اچھا بیان مرتب کیا تھا، نیز (ii) اس نے شطرنج کے دلچسپ مسائل کو حل کیا تھا۔ مگر انھوں نے نہ تو اس کا ماخذ بتایا اور نہ اس کے اقتباس دیے کہ معلوم ہوتا کہ البیرونی نے کیا لکھا اور لوگوں نے کیا سمجھا۔

(i) البیرونی نے اپنے کسی عزیز شاگرد کو اپنی مصنفات کی جو فہرست بھیجی تھی اس میں "الحساب الہندی" کے متعلق حسب ذیل رسائل کا تذکرہ ہے:

۱۔ تذکرہ فی الحساب والعد بارقام السند والہند (۲) کیفیۃ رسوم الہند فی تعلم الحساب (۳) فی راشیکات الہند (۴) فی سکلب الاعداد (۵) ترجمہ ما فی براہم سدھاند من طرق الحساب[۱]

لیکن ان رسائل کے مطالعہ سے (جو آج باستثنائے راشیکات الہند نایاب ہیں) قبل، نیز "الحساب الہندی" پر دیگر مسلمان فضلاء نے جو کچھ لکھا ہے اس کے اور البیرونی کی تحریرات کے مقابلے سے پہلے یہ فیصلہ نہیں کیا جا سکتا کہ اس موضوع پر البیرونی کا بیان سب سے بہتر ہے یا کسی اور کا۔ یہ تو محض مستشرقین کی قیاس آرائی ہے، بالخصوص جبکہ البیرونی نے یہ رسالہ بھی لکھا ہو۔

"فی ان رای العرب فی مراتب العدد اصوب من رای الہند فیہا۔"[۲]

(ii) فاضل مقالہ نویس نے "شطرنج کے دلچسپ مسائل کے حل" کے سلسلے میں بھی کوئی حوالہ نہیں دیا۔ البیرونی نے سلسلۂ ہندسیہ (Geometrical progression) ۱+۲+۴+۸+۱۶...... کے مجموعہ کے سلسلے میں بیوت شطرنج کا ذکر کیا ہے۔ مگر یہ شطرنج کا مسئلہ

---

[۱] بقیہ حاشیہ ص ۲۶۹) کی ہو جو اس نے البیرونی کی تاریخ خوارزم سے نقل کی ہے، اور بیرونی نے لکھا تھا کہ مامون بن مامون کے ہمراہ سات سال ...
حالانکہ اس کی صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مامون بن مامون ۳۸۷ھ سے ۴۰۷ھ تک جرجانیہ کا بادشاہ رہا۔ البیرونی خود اپنے قطعہ میں لکھتا ہے کہ میں نے ایک زمانہ علی بن مامون کی سرپرستی میں گزارا ہے "وآل مامون ومنہم علیہم" اس لیے وہ یقیناً جرجانیہ میں ۳۸۷ھ سے پہلے آ گیا تھا۔
(اور تحقیقی طور پر رمضان ۳۹۴ھ سے کچھ پہلے)۔

[۲] الآثار الباقیۃ جرمن مقدمہ ص ۴۱ ایضاً ص ۴۳ رسالہ اس بحث میں کہ مراتب اعداد کے باب میں عربی کی رائے ہندؤں کی رائے سے زیادہ ...

تو نہیں ہے بلکہ حساب یا اعلیٰ الجبر کا مسئلہ ہے۔

(د) یورپین مستشرقین کی تقلید میں فاضل مقالہ نویس نے بھی لکھا ہے کہ البیرونی یونانی زبان سے ناواقف معلوم ہوتا ہے۔

"He ...... seems to have been ignorant of Greek."

حالانکہ مستشرقین کی اس "تحقیق انیق" میں تحقیقی جذبے سے زیادہ قومی عصبیت کارفرما ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں نے یونانی علوم کے ساتھ جو اعتنا کیا ہے اس کو کم سے کم کر کے دکھایا جائے کہ مسلمان فضلاء نے براہ راست یونانی متون سے استفادہ نہیں کیا بلکہ ان کے سریانی تراجم سے ترجمے کیے ہیں۔ اس موضوع پر راقم کا ایک مبسوط مقالہ بعنوان "یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ" برہان دہلی (جولائی، اگست ۱۹۵۹ء) میں شائع ہو چکا ہے۔ البیرونی کا ہم عصر ابوالفرج بن الطیب الجاثلیق رومی و یونانی زبانوں کا ماہر تھا، چنانچہ بیہقی نے اس کے تذکرے میں لکھا ہے:۔

وابوالفرج کان من حکماء بغداد	اور ابوالفرج حکمائے بغداد میں سے تھا
...... وکان عالماً باللغۃ الرومیۃ والیونانیۃ[۱]	اور وہ رومی (لاطینی) اور یونانی زبان کا عالم تھا۔

خود البیرونی "کتاب الصیدنہ" کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ "ہمارے دیس میں ایک رومی (یونانی) رہتا تھا اور میں اس کے پاس مختلف غلے، بیج، پھل، پودے اور دوسری چیزیں لیجایا کرتا تھا، اور اس سے ان کے نام پوچھ کر عربی رسم الخط میں لکھا کرتا تھا۔" ظاہر ہے کہ جب البیرونی کو اس کی صحبت کا موقع ملا ہوگا تو اس نے اس سے یونانی ضرور سیکھی ہوگی [اگر بالفرض وہ پہلے سے یونانی نہیں جانتا تھا]

---

[۱] تتمہ صوان الحکمۃ ص ۲۸

کیونکہ اس نے ہند و ہیئت سے کما حقہٗ واقفیت بہم پہنچانے کے لیے بڑی عمر میں سنسکرت سیکھی تھی، اس لیے کوئی وجہ نہیں کہ یونانی نہ سیکھی ہو، لیکن غالباً وہ یونانی الفاظ کا تلفظ اہل زبان کی طرح نہیں کر سکتا تھا، اسی لیے اپنے یونانی دوست سے ان کا صحیح تلفظ پوچھ کر عربی رسم الخط میں قلمبند کرتا تھا، اس لیے یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ "البیرونی یونانی زبان سے ناواقف معلوم ہوتا ہے"، بالخصوص جبکہ اس قسم کے تحکمانہ دعاوی کے ثبوت میں کوئی دلیل یا کم ازکم کوئی قرینہ پیش نہیں کیا جاتا۔

(۵) فاضل مقالہ نویس نے "قانون مسعودی" کی اشاعت اور اس کے ترجمہ کی اہمیت پر بڑا زور دیا ہے،

His astronomical encyclopaedis......
is a great work still awaeting carefull
Translation and edition."

[اس کی ہیئتی قاموس (قانون مسعودی)...... ایک مبسوط اور ضخیم تصنیف ہے
جو ہنوز ایک ذمہ دارانہ ترجمہ اور ایڈیشن کی منتظر ہے]

ایک اور مقالہ نویس (جناب محمد ابوالکاظم صاحب) نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے

It is really sad That no oriental
mathematician-scholar has so far
Taken up The task of Translating
The Qanun-i-Mas'udi

[یہ واقعی افسوس کی بات ہے کہ کسی مشرقی ریاضی داں عالم نے ہنوز قانون مسعودی
کے ترجمہ کا کام اپنے ذمہ نہیں لیا ہے]

قانون مسعودی یا البیرونی کی دوسری تصنیفات، اسی طرح دیگر عباقرۂ اسلام کے شاہکاروں کی اشاعت کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، ترجمہ بھی اسی لیے مستحسن ہے کہ وہ لوگ جو عربی سے نابلد ہیں قدیم باکمالوں کی علمی مساعی کا اندازہ لگا سکیں مگر ان فضلا پر علمی یا تحقیقی کام کرنے یا اسلامی ثقافت کی صحیح تاریخ مرتب کرنے کے لیے تراجم پر اکتفا کرنا انتہائی خطرناک ہوگا۔ ابوالکاظم صاحب کے ارشاد پر تبصرہ آگے ہے۔

(۶) فاضل مقالہ نویس نے البیرونی کے علمی کمالات کا ایک ملخص بھی دیا ہے، جیسا کہ فاضل تعارف نویس نے ان کے مقالہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے[1] لیکن اگر اس "Conspectus" کا البیرونی کی مصنفات سے موازنہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ترجمہ پر اکتفا کرنا احتیاط کے خلاف ہے۔

مثلاً (۱) فاضل مقالہ نویس نے لکھا ہے:

"He discussed geometrical mathods
of Trisecting plane and other problems
which can not be sloved with ruler and
compass alone."

[اس نے زاویہ مسطح کی تثلیث کے ہندسی طریقوں پر بھی بحث کی، اور دوسرے مسائل پر بھی
جو صرف پٹری اور پرکار کی مدد سے حل نہیں ہو سکتے]

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: *Besides The list of Tracts The writer gives an interesting conspectus of Al-Beruni's scientific achievements* مگر یہ ملخص (Conspectus) ایک معمہ ہے کیونکہ البیرونی کے علمی کمالات کا یہی ملخص بعینہٖ جناب ڈاکٹر نظام الدین صاحب کے تبصرہ میں جو انھوں نے اسلامک کلچر حیدرآباد (اپریل [illegible]) میں دائرۃ المعارف حیدرآباد کی نئی کتابوں کے تعارف کے طور پر شائع کیا تھا، موجود ہے۔ پرنسپل صاحب سلطانی نے اس کا ترجمہ قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات جلد اول ص ۱۸۱-۱۸۳ پر بھی دیا ہے، یہ کتاب سارٹان کی *Introduction to the story of science* کا آزاد ترجمہ ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید اس کا مرتب سارٹان ہو۔

تثلیث زاویہ کا مسئلہ یونانی ہندسہ کا اہم مسئلہ ہے مگر وہ ہندسی طریق (محض پٹری اور پرکار کی مدد) سے اسے حل کرنے میں ناکام رہے تھے۔ مسلمان مہندسین نے بھی اس کی کوشش کی مگر کامیابی نہیں ہوئی، البیرونی بھی اس حقیقت سے واقف تھا، اس لیے اس نے اس مسئلہ پر کوئی بحث نہیں کی بلکہ اس پر وقت ضائع کیے بغیر اس کے ناممکن ہونے کا اعتراف کر لیا، البتہ اس نے "قانون مسعودی" میں اس کا ایک میکانکی حل ضرور پیش کیا ہے[۲]، مگر وہ خود اس سے مطمئن نہیں تھا کیونکہ اس سے اصل مقصد یعنی تسع مُتَمِّم (Nonecagon) کا ضلع دریافت کرنے میں اور اس طرح ایک درجہ کی قوس کا وتر دریافت کرنے میں کوئی مدد نہیں ملتی، چنانچہ "قانون مسعودی" میں کہتا ہے:

ولهيات بتسبيع الدائرة الا	دائرہ کی نو مساوی حصوں میں تقسیم سوائے آلات
بتحريك الآلات واستعمال قطوع	کی مدد (میکانکی طریقہ سے) یا مخروطی تراشوں کے
المخروط التي يقل غناؤها	استعمال کے نہیں ہو سکی اور ان دونوں طریقوں سے
في الاعداد[۳]	عددی قیمت دریافت کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔

اسی طرح "رسالہ فی استخراج الاوتار" میں لکھتا ہے:

ولهيات ذلك بالاصول الهندسية	ہمارے زمانہ تک کسی سے بھی خالص ہندسی طریق
لاحد الى زماننا هذا واعيا الكل	(پٹری اور پرکار کی مدد) سے یہ (زاویہ کی تین برابر
استخراجه الا بالحيل المقربة	حصوں میں تقسیم) نہیں ہو سکی اور سبھی لوگ اس مسئلہ کے
المنحرفة عن طريق الهندسة	حل سے عاجز رہے، سوائے اس کے کہ یہ میکانکی طریقوں
كما اخرجه الكندي والقدماء	سے جو ہندسی طریق سے (جس میں صرف پٹری اور پرکار
بالآلة والتحريك واستخرجه	کی شرط ہے) الگ ہیں، اس مسئلہ کو حل کیا گیا،

۱ استخراج الاوتار ص ۱۰۰، ۲ قانون مسعودی جلد اول ص ۲۹۲ - ۲۹۷ ۳ ایضاً ص ۲۸۷

المحدثون بخواص القطع الزائد من	جس طرح الکندی اور قدما نے آلات اور میکانکی
قطوع المخروط وما كان سبيله	طریقوں سے حل کیا اور متاخرین نے مخروطی تراشوں
كذلك فلن ينقاد في الحساب	(conic section) کے خواص (Properties)
للخروج من القوة الى الفعل[۱]	کی مدد سے۔ اور جس حل کی بنیاد ان چیزوں پر ہو اس سے
	حسابات میں مدد نہیں ملتی۔

مقالہ نویسوں نے اس کے "اعتراف ناکامی" کو (Discussed) سے اور بالاحتیال (میکانکی طریقہ) کو "Geometrical method" سے تعبیر کر ڈالا۔

یہ بھی واضح رہے کہ البیرونی کو تثلیث زاویہ کے مسئلہ سے کوئی خالص ہندسی دلچسپی نہیں تھی، بلکہ اس کے نزدیک اس کی ایک افادی حیثیت تھی کہ اس سے تسع (نو ضلعوں والی متساوی الاضلاع) کا وتر اور اس طرح ۱° کے قوس کا وتر معلوم ہو سکتا ہے اور اسی لیے اس نے اس مسئلہ میں دلچسپی لی۔

ونحن احق بان نقتضي اثر الاسلاف	اور ہمیں معلومہ الوتر قوس کے تہائی حصہ کا وتر دریافت
في التمحل لمعرفة وتر ثلث القوس	کرنے کے باب میں متقدمین کے نقش قدم پر چلنے کا زیادہ
المعلومة الوتر ليتم به الاقتدار	استحقاق ہے تاکہ ہم ۱° سے لیکر ۹۰° تک کے زاویوں
على تقطيع الاوتار في الجداول[۲]	کے وتر کی جدول تیار کر سکیں۔

(ii) فاضل مقالہ نویس نے بیرونی کی جانب یہ ریمارک منسوب کیا ہے

"as is evident from his remark That flowers have 3, 4, 5, 6 or 18 petals, never 7 or 9."

[جیسا کہ اس کے اس ریمارک سے ظاہر ہے کہ پھولوں میں ۳، ۴، ۵، ۶ یا ۱۸ پنکھڑیاں ہوتی ہیں

۱ استخراج الاوتار فی الدائرہ مشمولہ رسالہ البیرونی شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۱۰۷، ۲ ایضاً صفحہ ۱۰۰

کبھی بھی ۷ یا ۹ نہیں ہوتیں][1]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یا جن صاحب سے انھوں نے یہ قول نقل کیا ہے، الآثار الباقیہ کی حسب ذیل عبارت کو سمجھنے کی زحمت نہیں فرمائی:

بلى في خاصيات الزهر شئ موضع التعجب	ہاں پھولوں میں بعض تعجب خیز خواص ہیں، وہ یہ کہ ان کی
وهو ان عدد اوراقها التي تجوز اطرافها	پنکھڑیوں کی تعداد جنکے کھلنے پر انکے سرے دائرہ سا گھیر لیتے ہیں،
دائرة عند انفتاحها جار في اغلب الامر	غالب حالات میں یہ خواص ہندسی قضایا پر جاری ہیں اور اکثر
على قضايا الهندسية وموافق في الكثر	احوال ان وتروں کے موافق ہیں جو محض ہندسی طریق (پرکار
الاحوال الاوتار التي وجدت بالاصول	اور پٹری کی مدد) سے دریافت ہوئے ہیں نہ کہ مخروطی تراشوں
الهندسية دون القطوع المخروطية	(conic section) کی مدد سے اسلیے تمھیں شاذ
فلا تكاد تجد زهرة من الازهار يكون	ایسا پھول نہ ملیگا جسمیں ۷ یا ۹ پنکھڑیاں ہوں کیونکہ
اوراقها سبعة او تسعة	ہندسی اصول (پرکار اور پٹری کی مدد) سے دائرہ میں ۷ یا ۹
لامتناع عملها بالاصول الهندسية	ضلعوں کی متساوی الاضلاع نہیں بن سکتی، بلکہ پنکھڑیوں
في الدائرة متساوية الاضلاع	کی تعداد ۳ یا ۴ یا ۵ یا ۶ یا ۱۸ (غالباً ۸ یا ۱۰)
بل يكون ثلثة واربعة وخمسة	ہوتی ہے اور یہ (قانون کلی نہیں ہے بلکہ) اکثری
وستة وثمانية عشر وهذا	الوجود ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض اوقات
امر اكثرى الوجود وممكن ان يوجد	سات یا نو پنکھڑی والے پھولوں کی جنس پائی جائے
في الاحايين جنس للسبعة والتسعة	یا مذکورۃ الصدر [۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۰ پنکھڑی
او يوجد في خلال الانواع	والے پھولوں کی] انواع کے اندر ہی کوئی ایسا
المذكورة عدة كذلك[1]	پھول پایا جائے جس میں اتنی ہی (۷ یا ۹) پنکھڑیاں ہوں،

[1] اسی طرح انھوں نے قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات جلد اول صفحہ ۸۴ پر لکھا ہے: "البیرونی کا مشاہدہ نباتات و اشیا کی بھی بعض دلچسپ باتوں سے اس کو واقف کر دیا تھا۔ مثلاً یہ کہ پھول کی پتیاں ۳، ۴، ۵، ۶ یا ۱۸ ہوتی ہیں، کبھی بھی ۷ یا ۹ نہیں ہوتیں۔"

بیرونی کہتا ہے کہ پھول کی پنکھڑیاں عموماً ۳، ۴، ۵، ۶ یا ۱۸ (؟)[2] ہوتی ہیں اور ۷ یا ۹ نہیں ہوتیں۔ لیکن یہ کوئی قانون کلی نہیں ہے بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے، بیرونی صاف الفاظ میں کہتا ہے کہ ممکن ہے کہ بعض اوقات ۷ یا ۹ پنکھڑیوں کی اجناس پائی جائیں یا ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۰ پنکھڑی والے انواع میں کوئی ایسا پھول پایا جائے جس میں ۷ یا ۹ پنکھڑیاں ہوں مگر مقالہ نویس نے اس مشاہدہ "اکثری" کو قانون کلی بنا دیا اور "Never" سے تعبیر کر ڈالا حالانکہ خود البیرونی نے اس غلط فہمی کی تصحیح کر دی تھی۔

(iii) اس سے زیادہ خوش فہمی کی مثال البیرونی کی جانب گردشِ ارضی کی بحث کا انتساب ہے، فاضل مقالہ نویس نے لکھا ہے:

"He discussed the question of earth's rotation on its axis, but failed to reach a definite conclusion, possibly for want of adequate scientific data."

اسی طرح انھوں نے "قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" میں لکھا ہے:[3]

[1] الآثار الباقیہ ص ۲۵۸ [2] سخاؤ نے اسے ثمانیۃ عشر یعنی اٹھارہ پڑھا ہے مگر اس نے اکثر الفاظ کو غلط پڑھا ہے مثلاً علی بن ربن الطبری کو علی بن زین الطبری پڑھا ہے، غالباً یہ فقرہ ثمانیۃ وعشرۃ ہے یعنی آٹھ یا دس۔ اس کی وجہ ضمیمہ میں آگے آرہی ہے [3] البیرونی نے اس مسئلہ پر بھی بحث کی کہ آیا زمین اپنے محور پر گھومتی ہے لیکن وہ کسی متعین نتیجہ پر نہیں پہنچ سکا، غالباً اس کی وجہ کافی سائنسی مقدمات کی کمی تھی۔

اس مسئلہ پر بھی اس نے بحث کی ہے کہ آیا زمین خود اپنے محور پر گھومتی ہے یا اس کے گرد آسمان چکر لگاتا ہے۔ لیکن قطعی معلومات کے فقدان کی وجہ سے کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا۔"

(قرونِ وسطی کے مسلمانوں کی علمی خدمات ج ۱ ص ۱۸۲)

یونانی ہیئت دانوں میں زمین کا سکون اور اس کا مرکزِ عالم میں واقع ہونا، نیز افلاک و سیارات کا اس کے گرد حرکت کرنا مسلّمہ امور تھے، فیثاغورث اور اس کے متبعین نے جس انداز میں ان مسلّمہ مسائل سے اختلاف کیا اس میں اور کوپرنیکی نظامِ ہیئت میں کوئی مماثلت نہیں ہے، البتہ تمام حکمائے یونان میں صرف ارسطرخس (Aristar chus) ہی اس رائے میں منفرد ہے کہ زمین سورج کے گرد حرکت کرتی ہے[1]، باقی تمام فلاسفہ اور ہیئت دان زمین کو ساکن اور ثوابت و سیار کو اس کے گرد متحرک مانتے تھے، چنانچہ بطلیموس نے "المجسطی" کے پہلے مقالہ میں "ارض مرکزی نظریہ"[2] اور زمین کے سکون کو امورِ مسلّمہ میں محسوب کیا ہے۔

فی ان الارض فی وسط السماء	اس مسئلہ میں کہ زمین آسمان کے درمیان اس طرح
کالمرکز فی الکرة[3]	واقع ہے جیسے کہ کرہ میں مرکز"
فی ان الارض لیس لها حرکة	اس مسئلہ میں کہ زمین کے لیے حرکت انتقال
انتقال[4]	(Revolution) غیر ثابت ہے۔

[1] بطلیموس نے المجسطی میں ارسطرخس کے شمس مرکزی نظریہ کا باندازِ تعریض ذکر کیا ہے: وقد ظن قوم ان الارض متحرکة بالاستدارة حول المحور الحرکة الیومیة من المغرب الی المشرق"۔ (تحریر المجسطی مخطوطہ رضا لائبریری رامپور نمبر ۳۰۱۳ ص ۱۲)۔

[2] (Geo-centric Theory) جس کی رو سے زمین کائنات کے وسط میں واقع ہے اور تمام افلاک و اجرامِ سماوی اس کے گرد حرکت کرتے ہیں۔ [3] تحریر المجسطی مخطوطہ رامپور ص ۹

[4] تحریر المجسطی مخطوطہ رامپور ص ۱۱

یہی "ارض مرکزی نظریہ" مسلمانوں میں منتقل ہوا اور چوتھی صدی تک مسلمان ہیئت دانوں کا معمول بہ رہا، مگر چوتھی صدی میں مسلمان مفکرین اس نظریہ کو قطعی الثبوت تسلیم کرنے میں مختلف الخیال تھے، احمد بن محمد بن عبد الجلیل السنجری کا رجحان غالباً ارسطرخس کی جانب تھا۔ اور اس نے اسی اصولی نظریہ کی بنیاد پر اپنا اصطرلاب بنایا تھا، چنانچہ البیرونی "استیعاب الوجوہ الممکنة لصنعة الاصطرلاب"[1] میں لکھتا ہے:

وقد رأیت لابی سعید السنجری	میں نے ابو سعید السنجری کا بنایا ہوا ایک اصطرلاب
اصطرلابا من نوع واحد بسیط	دیکھا ہے جو بسیط ہے اور (عام اصطرلابوں کی
غیر مرکب من شمالی و جنوبی	طرح) شمالی و جنوبی سے مرکب نہیں ہے، اس نے
سماه الزورقی فاستحسنتہ جداً	اس کا نام اصطرلاب زورقی رکھا ہے، مجھے
لاختراعه ایاه علی اصل قائم	یہ بہت اچھا معلوم ہوا، اس نے اسے ایک
بذاته مستخرج مما یعتقده	مستقل اصول کی بنیاد پر ایجاد کیا ہے، یہ
بعض الناس ان الحرکة الکلیة	اصول محض لوگوں کے اس نظریہ سے ماخوذ ہے
المرئیة الشرقیة هی للارض	کہ حرکتِ کلیہ شرقیہ جو دکھائی دیتی ہے وہ زمین کی
دون الفلک[2]	وجہ سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ آسمان کی وجہ سے۔

البیرونی کا کہنا تھا کہ "شمس مرکزی نظریہ" کی تنقید خالص ریاضیاتی بنیادوں پر نہیں ہو سکتی، اگر ہو سکتی ہے تو صرف طبیعیات کی مدد سے۔

ولعمری هی شبهة عسرة التحلیل	اور اپنی عمر کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ یہ بڑا پیچیدہ شوار
صعبة المحق لیس للمعولین علی	شبہہ ہے، جس میں حقیقت کا دریافت سخت مشکل ہے،

[1] الاستیعاب لوجوہ الممکنة بحوالہ قانون مسعودی مقدمہ سید حسن برنی ج اول ص XVI

الخطوط المساحیة من نقضها	اور وہ لوگ (ریاضی داں) جن کو محض پیمایشی
شئ.... بل ان امکن نقض هذا	خطوط پر اعتماد ہے اسکی تردید نہیں کرسکتے،
الاعتقاد و تحلیل هذه الشبهة	.... اس نظریہ کی تردید اور اس شبہ کا حل
فذلك موكول الى الطبيعيين من	اگر ممکن ہے تو اس کے اہل صرف فلسفہ
الفلاسفة[1]	طبیعیات کے ماہرین ہیں۔

بہرحال البیرونی نے اپنے استاد ابونصر منصور بن عراق سے اس اہم مسئلہ کی وضاحت کی درخواست کی، اس نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ بعنوان "رسالہ فی کریۃ السماء" لکھا، اس رسالہ میں اس نے متداول ارسطا طالیسی بطلیموسی نظام ہیئت کی مدافعت کی تھی، اور دفع دخل مقدر کے طور پر اس نے کوپرنیکی نظام کی بھی تردید کی تھی، اور لکھا تھا کہ اجرام فلکی بیضوی مدارات میں گردش نہیں کرتے:

فظاهر ان حركات الشمس والقمر	پس ظاہر ہے کہ سورج اور چاند کروی مدارات
على مدارات كرية ولازم متى	میں گردش کرتے ہیں اور جب آفتاب و ماہتاب
كان ذالك ظاهرا فی حركات	کے باب میں یہ بات ثابت ہے تو ضروری ہے کہ
النيرين ان يكون ذلك كذالك	باقی سیارات (خمسہ متحیرہ) کے باب میں بھی ایسا ہی ہو
فی حركات سائر الكواكب المتحيرة	یعنی وہ بھی کروی مدارات میں گردش کریں ....
بذالك البرهان... ولو ان	اب اگر کوئی کہنے والا کہے کہ شاید خمسہ متحیرہ
قائلا قال فلعل حركات سائر	(Palanels) بیضوی مدارات میں گردش
المتحيرة على قطوع ناقصة	کرتے ہوں گے ... تو یہ عامۃ الناس کے
فبعكس ما يقوله الناس.....	قول کے خلاف ہے ....

[1] استیعاب الوجوہ الممکنۃ بحوالہ قانون مسعودی مقدمہ سعید حسن برنی ج اول ص XVII

اذ لو كانت حركتها على قطوع ناقصة	کیونکہ اگر خمسہ متحیرہ کی گردش بیضوی مدارات میں
فيتصور من ذات نفسه غير	(Elliptical) ہوتی تو اس سے وہ بات متصور
ما يدرك وليس فی يده حجة	ہوتی جو شاہدہ کے خلاف ہے اور اس قائل کے پاس
ولا برهان ولا سبب الى ادخال	اپنے قول کے ثبوت میں نہ کوئی دلیل ہے اور نہ اسے
الشبهة[1]	اس شبہہ کے پیدا کرنے کا کوئی حق ہے۔

البیرونی کا ایک نامور معاصر ابوسہل عیسیٰ بن یحییٰ المسیحی تھا، اس نے البیرونی کے لیے تقریباً بارہ کتابیں لکھی تھیں ان میں سے ایک کا نام تھا "کتاب فی سکون الارض او حرکتہا"[2] جو غالباً اسی موضوع پر تھی،

اسی طرح البیرونی کے معاصر اور حریف بوعلی سینا نے بھی اس مبحث پر متعدد رسائل لکھے تھے، مثلاً

(ا) مقالۃ فی ہیئۃ الارض من السماء وکونہا فی الوسط[3]

(ب) کتاب قیام الارض فی وسط السماء الفہ لابی الحسین احمد بن محمد السہلی۔[4]

ان میں سے موخر الذکر رسالہ "جامع البدائع" کے ضمن میں چھپ گیا ہے، اس کی آخری (دسویں) فصل میں شیخ بوعلی سینا نے اس مسئلہ میں جو مختلف رائیں تھیں انھیں بیان کیا ہے، اور نویں فصل میں اس نے اپنی حسب ذیل رائے لکھی ہے،

انه يجب ان يكون الموضع الطبيعي	یہ ضروری ہے کہ زمین کا موضع طبیعی وسط ہی
للارض هو الوسط الذی هو فيه[5]	میں ہو جہاں وہ واقع ہے۔

غرض اس زمانہ کا یہ بڑا معرکۃ الآرا مسئلہ تھا، اس لیے فطری طور پر البیرونی بھی ایک ذہنی اضطراب میں مبتلا تھا، اس کا کہنا تھا کہ ریاضی و ہیئت کی مدد سے اس مسئلہ کو حل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ "ارض مرکزی نظریہ"

[1] رسالۃ فی کریۃ السماء مشمولہ رسائل ابی نصر ابن عراق شائع کردہ دائرۃ المعارف حیدرآباد ص ۱۱ [2] الآثار الباقیہ جرمن مقدمہ ص ۴۱
[3] طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ ج ۲ ص ۱۹ [4] ایضاً ص ۲۰ [5] کتاب قیام الارض فی وسط السماء (مشمولہ جامع البدائع) ص ۱۶۲

کو اساس بنایا جائے یا "شمس مرکزی نظریہ" کو ہیئتی حسابات دونوں طریقوں سے ایک ہی مستنبط ہوتے ہیں، اس کا خیال تھا کہ یہ مسئلہ طبیعی ہے اور طبیعیات ہی کی مدد سے اسے حل کرنا چاہیے، استیعاب الوجوہ الممکنہ میں لکھتا ہے:-

ولعمری هی شبهة عسرة التحلیل	اور اپنی عمر کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ بڑا ہی دشوار شبہ ہے
صعبة المحق لیس للمعولین علی	جس میں حقیقت کا دریافت ہونا بڑا مشکل ہے اور وہ
الخطوط المساحیة من نقضها	لوگ جن کا پیمائشی خطوط پر اعتماد ہے، میری مراد
شی اعنی بهم المهندسین وعلماء	اہل ہندسہ اور علمائے ہیئت سے ہے، اس نظریہ
الهیئة علی ان الحرکة الفلکیة سواء	کی تردید نہیں کر سکتے کیونکہ اجرام فلکی کی حرکت خواہ
کانت للارض او کانت للسماء فانها	خواہ زمین کی وجہ سے ہوتی ہو یا آسمان کی وجہ سے
فی کلتا الحالتین غیر قادحة فی	دونوں حالتوں میں ان کے فن میں کوئی فرق نہیں
صناعتهم بل ان امکن نقض	ڈالتی، اس نظریہ کی تردید اور اس شبہہ کا
هذا الاعتقاد و تحلیل هذه الشبهة	حل اگر ممکن ہے تو اس کے اہل صرف فلسفہ
فذالک موکول الی الطبیعین	طبیعیات کے ماہرین ہیں۔
من الفلاسفة[1]	

غرض یہ ہے کل "بحث" جو البیرونی نے اس مسئلہ پر کی تھی۔ اس کے بعد یہ فیصلہ آسان ہے کہ اسے بحث قرار دیا جا سکتا ہے یا نہیں لیکن فاضل مقالہ نویس کا (یا مسٹر سارٹن کا جن سے انکا یہ مقالہ ماخوذ ہے) یہ کہنا یقیناً غلط ہے:

But failed to reach a definite conclusion possibly for want of adequate scientific data

[1] استیعاب الوجوہ الممکنہ بحوالہ قانون مسعودی جلد اول مقدمہ سید حسن برنی ص XVII

اس قسم کے تحکمانہ دعوے قلتِ مطالعہ کا نتیجہ ہیں، البیرونی نے محررہٴ بالا غیر متعین رائے "الاستیعاب لوجوہ الممکنہ" میں دی تھی جسے وہ ۴۲۷ھ سے پہلے مرتب کر چکا تھا[1] لیکن قانون مسعودی میں جسے اس نے ۴۲۷ھ کے بعد مکمل کیا ہے اپنی سابقہ رائے یا اضطراب سے رجوع کر لیا تھا اور اسی "قطعی و آخری نتیجہ" پر پہنچا جو مسلمان ہیئت دانوں کا متفق علیہ ہے یعنی زمین کا مرکز عالم میں واقع ہونا اور ساکن ہونا،[2] چنانچہ قانون مسعودی کی فصل خامس میں لکھتا ہے:

فلیعلم الآن ان الارض لو کانت	پس اب یہ جاننا چاہیے کہ اگر زمین متحرک ہوتی تو وہ امور
متحرکة کما ذکرنا لکان ما ذکرنا.....	لازم آتے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔.....
ولیس من ذالک شی بموجود فلیس	اور ان میں سے کوئی بات موجود نہیں ہے، پس
للارض فی مکانها حرکة دوریة	زمین کے لیے اپنے مرکز کے گرد کوئی حرکت مستدیرہ
حول مرکزها[2]	(حرکت خفیفہ) ثابت نہیں ہے۔

یہی نہیں بلکہ اس نے اپنے "اضطراب" کی دلیل سے بھی رجوع کر لیا کہ یہ مسئلہ ریاضیات سے حل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس نے "گردش ارض" کے ابطال میں ایک ریاضیاتی دلیل بھی دی ہے،

واما النظر التعلیمی فی هذا المعنی	رہی اس مسئلہ کی ریاضیاتی تحقیق تو اس کا مدار
فان القول فیه راجع الی ان الارض	اس بات پر ہے کہ اگر زمین اس حرکت کے ساتھ متحرک ہو
لو کانت متحرکة بهذه الحرکة	تو جو چیز اس کے مقابل ہو مثلاً پرندہ ہوا میں یا

[1] البیرونی نے "الاستیعاب لوجوہ الممکنہ بصناعۃ الاصطرلاب" کو ۴۲۷ھ سے قبل لکھا تھا، چنانچہ اپنے ایک دوست کو ۴۲۷ھ میں اپنی تصانیف کی جو فہرست بھیجی تھی، اس میں لکھتا ہے: "وعملت فیما اتصل بالآلات والعمل بها کتاب فی استیعاب الوجوہ الممکنة فی صنعة الاصطرلاب" اور اس وقت تک قانون مسعودی مکمل نہیں ہوئی تھی جیسا کہ وہ اس خط میں لکھتا ہے "ولم یبق منه غیر الجزء والقصة الا شیء وانا داتمام ما فی الید من النواقص وتبییض المسود فی التعالیق کالقانون المسعودی"۔ لہذا قانون مسعودی استیعاب الوجوہ الممکنہ سے متاخر ہے اور جو موقف البیرونی نے قانون مسعودی میں اختیار کیا ہے وہ اس کی آخری اور قطعی رائے ہے۔

[2] قانون مسعودی ج اول ص ۵۲ - ۵۳

فیتخلف عنها ما انحاز منها من	آسمان کی طرف پھینکی ہوئی کوئی چیز......
طائر معلق او شیٔ مرمی بہ نحو	تو وہ چیز ہمیں مغرب کی طرف حرکت کرتی ہوئی
السماء... فنری حرکتها نحو المغرب	ہمیشہ دکھائی دیگی... لیکن ہم اسے تمام جہات میں
دائما... لکن نراها متحرکة فی جمیع	حرکت کرتے ہوئے دیکھتے ہیں، اسلیے ایسا نہیں ہے اور نہ
الجهات فلیست ولا هی بمتحرکة	زمین اس حرکت کے ساتھ متحرک ہے جس سے
هذه الحرکة التی بها اللیل والنهار[1]	رات اور دن پیدا ہوتے ہیں۔

البیرونی قانون مسعودی میں بھی ابوسعید السنجزی کے "شمس مرکزی نظریہ" سے تعرض کرتا ہے مگر استیعاب الوجوہ الممکنہ" کی طرح اب اس کا نام نہیں لیتا۔ بلکہ ضعف کے انداز میں اس کی رائے کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ وہ اب اس رائے کو ضعیف و مرجوح سمجھتا ہے، اور ابوسعید السنجزی کی رائے کی مزید تضعیف کے لیے یہ بھی بتاتا ہے کہ ابوسعید السنجزی طبیعیات کے عام اصول کے خلاف یہ عقیدہ رکھتا تھا کہ اجسام ثقیلہ عموداً زمین پر نہیں گرتے

واما انا فقد شاهدت احدا من مال	اور میں نے ان ہیئت دانوں میں سے جو اس نظریہ (گردش زمین)
الی نصرة هذا الرأی من المبرزین فی	کی طرف مائل ہیں ایک فاضل کو دیکھا کہ وہ اس بات کو ضروری
علم الهیئة لم یلتزم نزول الثقیل	اور لازم نہیں سمجھتا کہ اجسام ثقیلہ زمین پر سیدھے عمودی
الی الارض علی القطر عموداً علی وجهها	جہت میں گریں بلکہ اسکے خیال میں وہ مختلف زاویے بناتے
بل ینحواً علی زوایا مختلفة[2]	ہوئے غیر عمودی جہت میں گرتے ہیں۔

بہرحال قانون مسعودی میں جو رائے البیرونی نے دی ہے وہ اس کی آخری رائے ہے، اس کے بعد فاضل نویس کا اپنے مقالہ "قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات" میں یہ کہنا کہ "لیکن قطعی معلومات کے فقدان کی وجہ سے کسی نتیجہ پر نہ پہنچ سکا" کسی مزید تبصرہ کا محتاج نہیں ہے۔

۱؎ قانون مسعودی جلد اول ص ۵۰ ۲؎ ایضاً ص ۵۰

خواجۂ خورد

اور

اُن کی فارسی رباعیات

از جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب ایم اے حیدرآباد سندھ

حضرت خواجہ خورد رحمہ کا اسم گرامی محمد عبداللہ لقب خواجہ خورد اور تخلص احمد ہے آپ کی ولادت ۱۰۱۰ھ میں دہلی میں ہوئی[1]، آپ ہندوستان کے مشہور و معروف بزرگ حضرت خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ (متوفی ۱۰۱۲ھ) کے فرزند ہیں، خواجہ باقی اللہ کا اصل نام محمد باقی تھا[2] اور لقب خواجہ بزرگ، تخلص بیرنگ بھی کرتے تھے اور باقی بھی، آپ کے والد بزرگوار قاضی عبدالسلام صاحب بخارا سے ترک وطن کر کے

۱؎ خواجہ باقی باللہ: مثنوی شریف۔ قلمی ۱۱۱۲ھ مکتوبہ ۲؎ حضرت خواجہ باقی باللہ کے نام کے سلسلہ میں تذکرہ نگاروں میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ صاحب "زبدۃ المقامات" مولانا محمد ہاشم کشمی و صاحب "عمدۃ المقامات" حاجی فضل اللہ نے تو آپ کا اسم گرامی محمد باقی تحریر کیا ہے، مگر مولوی احمد سعید صاحب[1] اور محمد عالم شاہ صاحب[2] نے رضی الدین احمد تحریر کیا ہے۔ خود حضرت خواجہ خورد کے مزار مبارک کے کتبہ پر یہ تحریر ہے: "حضرت خواجہ عبداللہ صاحبزادے حضرت سیدنا رضی الدین احمد الملقب بہ حضرت خواجہ باقی باللہ" مگر یہ تحریر اور کتبہ بعد میں لگایا گیا ہے، پرانا نہیں۔ میرے خیال میں یہ اختلاف یوں پیدا ہوا کہ مولانا محمد ہاشم کشمی جو سب سے پہلے ہمعصر تذکرہ نگار ہیں انھوں نے حضرت خواجہ رحمۃ اللہ علیہ کا اسم گرامی اس طرح تحریر فرمایا ہے: (باقی ص ۲۸۶ پر)

۳؎ حاجی محمد فضل اللہ: عمدۃ المقامات۔ ص ۴۴، مطبوعہ اکسپرٹ لیتھو پرنٹنگ پریس لاہور ۱۳۵۵ھ

۱؎ احمد سعید: تاریخ اولیاء دہلی معروف بہ "تحفۂ سعید"۔ ص ۱۱۳ مطبوعہ محبوب المطابع برقی پریس دہلی ۱۳۵۴ھ

۲؎ محمد عالم شاہ: مزارات اولیاء دہلی مطبوعہ جید پریس۔ دہلی ۱۳۴۶ھ ص ۱۰۲

کابل میں آباد ہو گئے تھے[1] ۔ یہیں حضرت خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ ۹۷۱ یا ۹۷۲ھ میں تولد ہوئے[2] اس زمانے میں ہندوستان میں اکبر (متوفی ۱۶۰۵ء / ۱۰۱۱ھ) حکومت کر رہا تھا[3] ۔

خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ نے رسمی علوم مولانا صادق حلوائی سے حاصل کیے[4] ۔ اور کمال پیدا کیا، اسی زمانہ میں آپ اہل اللہ کی صحبت کے متلاشی اور ماوراء النہر کے اکثر مشائخ سے مستفیض ہوئے۔ طلب و شوق میں دور دراز مقامات کا سفر کیا، پہلے خواجہ عبید اللہ خلیفہ مولانا لطف اللہ کے دستِ مبارک پر توبہ و انابت کی، پھر خواجہ افتخار شیخ کے ہاتھ پر جو اس وقت سمرقند میں تشریف رکھتے تھے، تجدید توبہ کی۔

(بقیہ حاشیہ ص ۳۸۵) "خواجہ عالیشان سراج العارفین، رضی الملۃ والدین خواجہ محمد الباقی قدس اللہ تعالیٰ سرہ العزیز"۔

یہاں اختلاف "رضی الملۃ والدین" سے پیدا ہو گیا۔ یہ بطور صفت استعمال کیا گیا ہے، مگر بعض تذکرہ نگار اس کو اسم سمجھ بیٹھے۔ حاجی محمد فضل اللہ قدس سرہٗ نے حضرت خواجہ علیہ الرحمہ کے اسم گرامی کو یوں تحریر فرمایا ہے:-

"محی الدین خواجہ محمد باقی ملقب بہ خواجہ بیرنگ"

یہاں بھی "محی الدین" حضرت خواجہ کی صفت ہے نہ کہ اسم۔ اور تحقیق یہی ہے کہ حضرت خواجہ کا اسم گرامی محمد باقی اور لقب خواجہ بیرنگ تھا۔

خواجہ باقی باللہ کی تاریخ ولادت میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، مولانا محمد ہاشم کشمی نے "۹۷۱ھ یا ۹۷۲ھ" تحریر کیا ہے:-

ولادت حضرت خواجہ اقدس سرہ در بلدہ کابل بطور پیوستہ فی حدٔ وسنہ احدیٰ او اثنی و سبعین و تسعمایہ[1]

حاجی محمد فضل اللہ نے ۹۷۱ھ کو محقق مانا ہے[2] ۔ خواجہ ابو الفیض کمال الدین محمد احسان نے تو ۹۷۰ھ ہی لکھا ہے[3] لیکن مولانا احمد سعید نے ۹۷۲ھ کو قول مرجح قرار دیا ہے[4] ، اسلیے آپ کی ولادت ۹۷۱ھ اور ۹۷۲ھ کے درمیان میں ہوئی ہے۔

(حواشی صفحہ ہذا) [1] تاریخ اولیاء دہلی ص ۱۱۳ [2] محمد ہاشم کشمی: زبدۃ المقامات، مطبع نولکشور کانپور ص ۷ ۱۸۹۰ھ [3] S.M. Edwardes Mughal Rule in India P.375 [4] عمدۃ المقامات ص ۸۸

[1] زبدۃ المقامات ص ۵ [2] عمدۃ المقامات ۱۳۵۵ھ ص ۸۸ [3] خواجہ ابو الفیض کمال الدین محمد احسان: روضۃ القیومیہ۔ رکن اول۔ مطبوعہ سیول سٹیم پریس، لاہور۔ ۱۳۳۵ھ۔ مترجم فضل الدین گہ زئی [4] تاریخ اولیاء دہلی ص ۱۱۳

اس کے بعد حضرت امیر عبد اللہ بلخی کی خدمت میں حاضر ہوئے اور وہاں پھر سے تجدید توبہ و انابت کی، ان بزرگوں کی صحبتوں سے مستفیض ہو کر کشمیر کا رخ کیا اور وہاں شیخ بابا کے والی کی صحبت سے بہرہ ور ہوئے، یہاں سے لاہور تشریف لائے۔ طلب و شوق کا یہ عالم تھا کہ لاہور کے قریب ایک گورغریباں میں ایک مجذوب رہتا تھا، آپ اس کے پیچھے ہو لیے، ہر چند وہ آپ کو گالیاں دیتا تھا اور پتھر مارتا تھا مگر آپ نے اسکا پیچھا نہ چھوڑا، ع نگہ دیدہ و دل از شیشہ مے روے نتافت! بالآخر اس نے نظر کرم سے آپ کو نوازا، حضرت خواجہ باقی باللہ فرمایا کرتے تھے:

اگرچہ ما ریاضاتِ شاقہ چنانچہ بعضے اہل اللہ کشیدہ، نہ کشیدہ ایم لیکن انتظارہا و تلقہائے عظیم دیدہ ایم کہ ریاضاتہائے و سختیہائے شگرف را متضمن بود"[1]

حضرت خواجہ باقی باللہ کی مضطربانہ طلب کو دیکھ کر آپ کی والدہ شریفہ دعا فرمایا کرتی تھیں:-

خداوندا! مراد فرزند مرا کہ در طلبِ تو از ہمہ گسستہ و از لذات جوانی دست شستہ بر آوردہ گرداں یا مرا زندہ مگذار کہ طاقت مشاہدۂ این ناکامی و بے آرامی او ندارم"[2]

حضرت خواجہ باقی باللہ طلب و شوق میں ہندوستان سے پھر ماوراء النہر تشریف لے گئے اور وہاں حضرت خواجہ امکنگی علیہ الرحمہ (متوفی ۱۰۰۸ھ) سے مستفیض ہوئے۔ انھوں نے آپ کو تین دن اور تین رات خلوت خاص میں رکھا اور پھر فرمایا:

کار شما بعنایت اللہ سبحانہ و بہ تربیت روحانیت اکابر این سلسلہ علیہ بانجام رسیدہ شمارا باید بہ ہندوستان شد کہ این سلسلہ علیہ را آنجا از شما رونقے تمام پدید آید و مستفیدان عالی قدر آنجا از یمن تربیت شما بروے کار آیند"[3]

حضرت خواجہ باقی باللہ بیعت و اجازت لے کر ہندوستان پہنچے اور ایک سال لاہور میں قیام فرمایا

[1] زبدۃ المقامات ص ۸ [2] ایضاً ص ۸ [3] ایضاً ص ۳

اس کے بعد دہلی تشریف لے گئے، اور قلعہ فیروزی میں قیام کیا، یہیں ۱۰۱۲ھ[۵] میں بروز شنبہ ۲۰ جمادی الاول کو آپ کا وصال ہوا،[۱] انا للہ وانا الیہ راجعون! "قدم شریف" کے قریب پرانی دہلی سے جانب مغرب آپ کی درگاہ ہے۔

ولادت خواجہ خورد حضرت خواجہ باقی باللہ کے دونوں صاحبزادے حضرت خواجہ عبید اللہ المعروف بہ خواجہ کلاں[۲] اور حضرت خواجہ[۳] عبد اللہ المعروف بہ خواجہ خورد[۴] آخری وقت میں تولد ہوئے، خواجہ باقی باللہ کی تاریخ وفات ۱۰۱۲ھ ہے اور ان دونوں کی تاریخ پیدائش ۱۰۱۰ھ، یہ دونوں مختلف البطن تھے، خواجہ عبید اللہ بڑے تھے اور خواجہ عبد اللہ چھوٹے۔

حضرت خواجہ باقی باللہ نے دونوں کی ولایت کا ذکر اپنی ؛ سی مثنوی[۵] میں کیا ہے، فرماتے ہیں:

در باغ طراوت جوانی
لا برگ گذشت زندگانی

ہرگز نشنیدہ بوے فرزند
بودم سرِ ئے بسایہ خورسند

آخر بہ برے امید بستم
افتاد بہ نخلے بہ دستم

طبعم غزلے نشاط می گفت
دیدم ناگہ بہار بشگفت

تاریخ شناس تیز بین مرد
بشگفت بہار وخط آورد
۱۰۱۰ھ

زاں ہاے دو چشمہ بہارم
بنمود دو در شاہوارم

یعنی کہ ہماں دو نور باہر
در یک تاریخ گشتہ ظاہر

اب دونوں صاحبزادوں کی ولادت کا ذکر شروع ہوتا ہے:

بالیدپس از مرور ایام
در بار درخت شد دو بادام

ابین ظہور آں دو گوہر
بگذشتہ چہار ماہ و اکثر

آں گشتہ دریں خراب منزل
روز یکم ربیع الاول

بود آخر عصر کان یگانہ
افتاد دریں سیاہ خانہ[۱]

ان اشعار میں خواجہ عبید اللہ کی طرف اشارہ ہے، اسکے بعد خواجہ عبد اللہ کے متعلق فرماتے ہیں:

"تاریخ یکے چو شد نمودار
ہنگام تولد دگر آر

افتادہ بہ بحر در تلاطم
ماہ رجب و بگاہ ششم

---

[۱] دہلی میں مزار مبارک کے سرہانے ایک طویل سنگ مرمر کا کتبہ لگا ہوا ہے، جو ۱۳۱۹ھ میں لگایا گیا ہے گر ۱۰۱۲ھ کے کتبہ کی نقل ہے۔ اس میں حسب ذیل تاریخ وفات مرقوم ہے

چوں کمالش وصل دایم بود معنی دل نشیں
شد وصال غیب او آخر بعمر اربعین

واں زہجرت بعد الف اثنا عشر بود سنین
از وفات قطب دوراں تکیہ گاہ مسلمین

حضرت مولانا محمد ہاشم کشمی نے بھی یہ قطعہ تاریخ کہا ہے:

ذاتے کہ بدوست بود باقی
از خود ہمہ فانی الصفت بود

بر خالق خویش جملگی عشق
بر خلق تمام عاطفت بود

دے تشنہ لبم بسال فوتش
خوش گفت کہ بحر معرفت بود[۱]
۱۰۱۲ھ

[۲] عمدۃ المقامات ص ۷۰ [۳] زبدۃ المقامات ص ۶۶ [۴] یہ مثنوی ایک قلمی مجموعہ میں ہے جس میں خواجہ علیہ الرحمہ کی رباعیات ساقی نامہ اور تاریخی قطعات بھی ہیں۔ اس میں کل ۷۶، ۱۰ اشعار ہیں، اور سنہ کتابت ۲۷ ذی الحجہ ۱۱۱۲ھ ہے (باقی ص ۲۸۹)

[۵] مرزا عبد الستار بیگ سہسرامی: مسالک السالکین فی تذکرۃ الواصلین ج ۲ ص ۱۳۸ مطبوعہ مطبع مفید عام آگرہ۔

(بقیہ حاشیہ ص ۲۸۸) جیسا کہ ترقیمہ کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے:-

"تمت تمام شد من تصنیف حضرت خواجہ باقی باللہ قدس اللہ سرہ بتاریخ بست وہفتم ذی الحجہ ۳۹ مطابق سنہ ۱۱۱۲ھ روز جمعہ یک پاس و چہار گھڑی روز باقی ماندہ بخط اضعف العباد ہیچداں زیب سنگھ قوم کایستھ باتمام رسید۔ تمت تمام شد بعنوان ایزدی۔"

یہ قلمی نسخہ کتب خانہ نقیر منزل گوالیار میں ہے، محترم رضا محمد صاحب نے از راہ کرم احقر کو دہلی کے زمانہ قیام جون ۱۹۶۰ء میں ارسال فرمایا تھا۔

[۱] خواجہ باقی باللہ: مثنوی شریف قلمی محررہ ۱۱۱۲ھ ص ۵۷

چوں صبح رسید آخر شب
چوں روز بر دمیدنے لباب

چوں ماہ تمام منشرح صدر
درظلمت شب چوں ساعت قدر[1]

حضرت خواجہ باقی باللہ نے خواجہ عبداللہ المعروف بہ خواجہ خورد کی تاریخ ولادت کے متعلق یہ قطعہ بھی کہا ہے:

گل شہر حی بو العجب دست داد
شکر و گل ہندی ترک زاد

ملک زکشمیر گل زعفران
شد شکر آسودہ ہندستان

شاخ گل از باغ ولایت شگفت
از قدح ہند شکر آب یافت

شاخ نباتے شد ازیں طرفہ فن
"انبتہ اللہ نباتاً حسن"

بلکہ نہالیست بروں از جہات
آمدہ در عرصہ ایں شاہ مات

گرچہ فرو رفتہ دریں نیک مہد
باز برآست از اثر قرب عہد

آمدہ بس درخم ایں تیرہ خم
ماہ رجب بود و صباح ششم

کرد قلم سال ولادت رقم
ہاں بشمار انچہ رقم زد قلم[2]

سنہ ۱۰۱۰ھ

حضرت خواجہ باقی باللہ ان صاحب زادوں کے لیے اس طرح دست بدعا ہیں:

یارب کہ طلسم خود کشائی
ایں طفلک ما باد نمائی

خود را بتمام خود گذارد
چوں نخل زدانہ سر برآرد

چندیں ہمہ آفتاب رفتند
در بحر تو چوں حباب رفتند

ایں قطرہ ہم از شمار ایشاں
در موج خودش کن پریشاں

باشد کامم از دبر آید
چو بینش از تو یادم آید

[1] خواجہ باقی باللہ: مثنوی شریف قلمی مکتوبہ ۱۱۱۲ھ ص ۶۲ [2] ایضاً ص ۸۳-۸۴

بس تشنۂ وبس خرابم اے دوست
در حسرت یک دم آبم اے دوست

ہر کہ تہ شیخ تو بنشینم
دار العطش آیم و نشینم

اے بحر طرب بکام من شو
امروز یکے بجام من شو!

من جام چہ می کنم گدایم
مشتاق توام دہن کشایم

اکنوں دہنم کشادہ بہتر
بحر سخن ایستادہ بہتر

زیں گفت شنود حاصلے نیست
حیران و خموش بادم زیست[1]

تعلیم و تعلم

صاحب زبدۃ المقامات مولانا محمد ہاشم کشمی فرماتے ہیں:

ایں مخدوم زادہ آزادہ صورت و شباہت و سیرت مشابہت تمام بہ پدر بزرگوار خود دارند حفظ قرآن مجید نمودہ اند واز علوم عقلیہ و نقلیہ بہرہ کامل حاصل فرمودہ چناں کہ بعضے کتب متداولہ را بفطرت و قوت تمام درس می فرمایند واز اصطلاح و علوم این طائفہ علیہ نصیب فراوان یافتہ اند دوران علماً وحالاً وقت ہائے نظرمی نمایند۔[2]

صاحب حضرات القدس شیخ بدرالدین (متوفی ۱۰۹۰ھ) فرماتے ہیں:

آپ نے قرآن مجید حفظ کیا اور علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل ختم فرمائی۔ کتب درسیہ کا پوری مہارت کے ساتھ درس دیتے ہیں۔ علوم تصوف سے بہرۂ کامل رکھتے ہیں اور اس علم کے دقائق میں آپ فائق ہیں، باعتبار علم کے نیز باعتبار ذوق و حال کے آپ نے اس علم میں رسائل عربی و فارسی نہایت پاکیزہ تصنیف فرمائے ہیں۔[3]

صاحب مسالک السالکین مرزا محمد عبدالستار بیگ سہسرامی تحریر فرماتے ہیں:-

[1] (الف) زبدۃ المقامات ص ۶۷ (ب) خواجہ باقی باللہ: مثنوی شریف قلمی مکتوبہ ۱۱۱۲ھ ص ۶۳-۶۴
[2] زبدۃ المقامات ص ۶۷ [3] شیخ بدرالدین: حضرات القدس ترجمہ خواجہ احمد حسین۔ دفتر اول مطبوعہ دین محمدی اسٹیم پریس لاہور ۱۳۴۱ھ ۱۹۲۳ء ص ۲۶۲

"آپ نے سن تمیز کو پہنچ کر پہلے قرآن مجید تمام و کمال حفظ کیا، پھر علوم عقلیہ و نقلیہ کی طرف متوجہ ہوئے اور اس میں بھی دست گاہ کامل حاصل کی۔ آپ کی فطرت و جودت طبع اس درجہ کی تھی کہ اکثر کتب متداولہ تو بغیر پڑھے اور مطالعہ کئے طلبا کو نہایت خوبی اور خوش اسلوبی کے ساتھ پڑھاتے اور سمجھایا کرتے تھے اور اصلاح و علوم فقرا میں بھی پوری واقفیت رکھتے تھے۔"[1]

مولف حیات باقیہ، محمد رحیم بخش دہلوی تحریر کرتے ہیں:

اپنے سن طفولیت کے ابتدائی مرحلے طے کرکے جب سن رشید میں قدم رکھا تو تعلیم کا شوق دامن گیر ہوا، اگرچہ قرآن مجید تو ابتدا ہی میں حفظ کر لیا تھا۔ پھر علوم عقلیہ و نقلیہ کی طرف متوجہ ہوئے اور بہت جلد ان میں بھی پوری دستگاہ حاصل کر لی۔ آپ کا ذہن رسا اور عقل سلیم تھی۔ جودت ذہن کی وجہ سے اکثر کتب متداولہ بے مطالعہ کیے ہوئے طلبہ کو اس طرح پڑھاتے تھے کہ گویا خود مصنف بیٹھا ہوا اپنا مافی الضمیر ادا کر رہا ہے۔ قطع نظر علوم عقلیہ و نقلیہ کے علوم فقرا اور ان کی اصطلاحات و رموزات سے اس درجہ واقفیت رکھتے تھے کہ بیان سے باہر ہے۔"[2]

مولوی محمد عالم شاہ صاحب فریدی دہلوی تحریر فرماتے ہیں:

آپ نے شرح لمعات کے تین سبق شیخ رفیع الدین محمد نبیرہ شیخ عبدالعزیز شکربار رحمہ اللہ سے پڑھے تھے۔ اور پھر تمام کتاب ان کی برکت سے آسان ہو گئی تھی۔[3]

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ) نے آپ کو شرح مواقف پڑھائی تھی۔

صاحب زبدۃ المقامات تحریر فرماتے ہیں:

"و بعض کتب کلامیہ را چوں شرح مواقف وغیرہ یا بعض رسائل صوفیہ در خدمت حضرت ایشان گذرانیدہ اند و از علوم و اسرار خاصہ حضرت ایشان نیز بہرہ ہائے لانہایہ بردا شتہ"[4]

---

[1] مسالک السالکین فی تذکرۃ الواصلین ج ۲ ص ۵۹ ا [2] محمد رحیم بخش دہلوی: حیات باقیہ مطبوعہ افضل المطابع دہلی ۱۳۳۲ھ
[3] مزارات اولیاء دہلی ص ۱۰۔ [4] زبدۃ المقامات ص ۶۷

شاہ ولی اللہ کے والد بزرگوار حضرت شاہ عبدالرحیم علیہ الرحمہ (متوفی ۱۱۳۱ھ) کو خواجہ خورد سے عقیدت تھی اور انھوں نے ان سے استفادہ کیا تھا، محمد عالم شاہ اور مولوی احمد سعید نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اول الذکر تحریر کرتے ہیں:

"آپ نے علم ظاہری اپنے بڑے بھائی شیخ ابوالرضا اور مولانا میر محمد زاہد ہروی ابن قاضی اسلم سے اور علم تصوف خواجہ خورد ابن و خلیفہ خواجہ محمد باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کیا۔"[1]

مؤخر الذکر لکھتے ہیں:

"حضرت شیخ عبدالرحیم کو چار مشائخ؛ اول سید عبداللہ، دوم امیر ابوالقاسم اکبرآبادی سوم خلیفہ خورد ولد خواجہ محمد باقی باللہ، چہارم امیر نور العلی خلف امیر ابوالعلی سے ارادت تھی۔"[2]

روحانی تربیت | خواجہ خورد علیہ الرحمہ کے روحانی مربیوں میں خواجہ حسام الدین احمد[3] (متوفی ۱۰۴۳ھ)

---

[1] مزارات اولیاء، دہلی ص ۱۰۔ [2] تحفہ سعید ص ۱۲۳، [3] حضرت خواجہ حسام الدین احمد (متوفی ۱۰۴۳ھ) حضرت خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ (متوفی ۱۰۱۲ھ) کے اعاظم خلفاء میں ہیں، آپ کی ولادت بلاد بدخشاں موضع قندوز میں ۹۷۷ھ میں ہوئی، آپ کا سلسلۂ نسب ایک طرف سے حضرت خواجہ حسن بصری قدس سرہ تک پہنچتا ہے اور دوسری طرف سے امام زاہد مصنف تفسیر زاہدی سے ملتا ہے۔

آپ کے والد ماجد قاضی نظام الدین بدخشانی اپنے زمانے کے اکابر علماء میں شمار کیے جاتے تھے، اور مولانا سعید ترکستانی و مولانا جندی کے تلامذہ میں تھے۔ یہ ۹۸۱ھ میں ہندوستان آئے اور اکبر بادشاہ (متوفی ۱۶۰۵ء) کے امراء میں شامل ہوئے۔ حضرت خواجہ حسام الدین احمد بھی اپنے والد بزرگوار کے ہمراہ ہندوستان تشریف لائے۔

حضرت خواجہ حسام الدین احمد کی وفات ۵ صفر ۱۰۴۳ھ میں ہوئی، آپ اکبرآباد میں مدفون ہوئے۔ کچھ سال بعد آپ کے جسم اطہر کو دہلی منتقل کر دیا گیا، آپ کا مزار مبارک حضرت خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ کے مزار پر انوار کے نزدیک واقع ہے۔

(ماخوذ از حضرات قدس مولفہ شیخ بدرالدین علیہ الرحمہ) (باقی ص ۲۹۴ پر)

خاص امتیاز رکھتے ہیں، آپ ہی کی کفالت میں خواجہ خوردؒ علوم معقولہ و منقولہ سے فارغ ہوئے تھے۔ حاجی محمد فضل اللہ علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

"بحسن خدمت خواجہ حسام الدین احمد کہ متکفل ایشاں بودند چو بمرتبہ تدریس رسیدند از علوم معقولہ و منقولہ بہرۂ کامل یافتند چنانچہ پایۂ علمیت ایشان از عرائض کہ بخدمت حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ نوشتہ اند معلوم است کہ بعبارت تازی در کمال بلاغت املا فرمودہ اند"[1]

عبدالقادر بیگ سہسرامی تحریر کرتے ہیں:

"آپ کی پرورش پرداخت و ابتدائی تعلیم و تربیت بھی حضرت خواجہ حسام الدین احمد قدس سرہٗ کی کفالت و اہتمام میں ہوئی"[2]

حضرت خواجہ خوردؒ نے شرح رباعیات میں خواجہ حسام الدین احمد سے روحانی استفادہ کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

صد شکر کہ نور حق بصورت دیدم	در صورت انس بحر رحمت دیدم
دیدم ہمہ اصناف ولایت یک جا	تا خواجہ حسام دین و ملت دیدم

رباعی مذکور کی شرح میں خواجہ خوردؒ تحریر فرماتے ہیں:

الحمد للہ والمنۃ کہ این بندہ کہ ہر چہ دارد از ایمان و حصہ از علم و طریقہ نیاز مندی

(بقیہ حاشیہ ص ۲۹۳) حضرت خواجہ خورد آپ کے بڑے مداح ہیں، چنانچہ جو رباعی حضرت خواجہ حسام الدین احمد کی مدح میں لکھی ہے اس کی شرح میں خود موصوف کو اس انداز سے یاد فرماتے ہیں:

حضرت ایشان افضل و اکمل اصحاب حضرت خواجہ اند از کبراء اولیاء متمکنین در عظماء صوفیہ محققین بودہ اند۔ در مقام عبودیت کہ نہایت مقامات ولایت است متفرد داشتند" (شرح رباعیات قلمی۔ ۱۰۵۲ھ)

[1] عمدۃ المقامات ص ۹۷ [2] مسالک السالکین فی تذکرۃ الواصلین ج ۲ ص ۱۴۸

پدر و یشان بطفیل عنایت ایشان دارد۔ و رسالہ قدسیہ بہائیہ برال حضرت قرات کردہ و اجازت ختم معروف خواجگان از ایشان دارد۔ و در خواب بیعت دادند و ہم در خواب باین بندہ القا کردند کہ دعا چنیں باید کرد۔ الٰہی بحرمت آں خاک کہ خواجہ حسام الدین احمد بر آں خاک قدم نہادہ الخ"[1]

حضرت خواجہ حسام الدین احمد کے بعد خواجہ خوردؒ کے دوسرے محسن حضرت شیخ احمد سرہندی[2] علیہ الرحمہ (متوفی ۱۰۳۴ھ) ہیں۔ آپ نے خواجہ خوردؒ پر خاص نظر توجہ فرمائی اور کیوں نہ فرماتے کہ خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ نے آپ کو خصوصی دعاؤں سے نوازا تھا۔

صاحب عمدۃ المقامات فرماتے ہیں:

فی الجملہ بعد از فراغ علوم ظاہری بطلب معاملہ باطنی بحسب وصیت والا پدر گوار خود بخدمت سراسر سعادت حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشرف شدند و کسب طریقہ علیہ والد خود نمودہ بدرجات علیا فایز شدند۔ و خدمت حضرت مجدد الف ثانیؓ رعایت ایشان در امور زاید التحریر می فرمودہ اند از خلفائے جناب حضرت خواجہ بزرگ بدون جناب حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ خدمت حضرت شیخ تاج والہ داد و خواجہ حسام الدین احمد ایں ہر سہ[3]

[1] شرح رباعیات خواجہ خورد قلمی [2] آپ کی ولادت ۹۷۱ھ میں ہوئی، آپ اپنے عہد کے کاملین بلکہ سرآمد کاملین اور خواجہ باقی باللہ علیہ الرحمہ (متوفی ۱۰۱۲ھ) کے اعاظم خلفاء میں تھے۔ سلسلۂ نقشبندیہ میں خواجہ موصوف سے مجاز تھے۔ قادریہ میں شاہ اسکندر کیتھلی سے اجازت حاصل تھی۔ اور چشتیہ و سہروردیہ میں شاہ عبدالاحد سے اجازت تھی، آپ کے سات فرزند تھے جن میں شاہ محمد صادق (متوفی ۱۰۲۴ھ) شاہ محمد سعید (متوفی ۱۰۷۰ھ) اور شاہ محمد معصوم (متوفی ۱۰۷۹ھ) مشہور تھے۔ حضرت شیخ احمد سرہندی نے ۱۰۳۴ھ میں بروز سہ شنبہ صبح صادق کے وقت ۶۳ سال کی عمر میں بمقام سرہند جان عزیز جان آفریں کے سپرد کی۔

بزرگوار بہ نسبتے کہ خدمت خواجہ بزرگ قدس سرہٗ حاصل نمودہ بودند اکتفا فرمودہ و باقی خلفاے مبارک ایشان بموجب امر مرشد خود بل بسابقہ موہبت بہ آنچہ حاصل روزگار ایشان بود مکتفا نشدہ بسعی از یاد بخدمت حضرت مجدد الف ثانی رضی اللہ عنہ شتافتند و یافتند آنچہ یافتند و معاملہ خود را از ابنائے جنس بالا بردند بیش طاق ایشاناں مرتفع گردید۔"[1]

مولانا محمد ہاشم کشمی تحریر فرماتے ہیں:

"تعلیم ذکر و مراقبہ ایں اکابر را از حضرت ایشاں ما قدس اللہ تعالیٰ سرہ گرفتہ اند و چندیں بار دیوانہ وار از دہلی پیادہ و سوار متوجہ آستاں ایشان شد۔ در سرہند روز ہا در خدمت علیہ بسر بردہ و الطاف و نظرات خاصہ دیدہ اند"[2]

حضرت خواجہ خوردؒ نے حضرت امام ربانیؒ (متوفی ۱۰۳۴ھ) سے روحانی اکتساب کا ذکر اپنی شرح رباعیات میں کیا ہے، اور ایک رباعی بھی آپ کی مدح میں کہی ہے۔

الحمد کہ از معرفتم مرزوقی	با فضلِ تو دارد شرف مسبوقی
دریافتہ ام عاشقی و معشوقی	در حضرت شیخ احمد فاروقی

اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

و ایں فقیر چند مرتبہ از وطن مالوف بخدمت ایشاں در سرہند یک بار در لاہور مشرف شدہ و ہر بار چند گاہ در خدمت بسر بردہ الطاف بسیار می فرمودند و امید داری چناں است کہ آں الطاف سبب نجات اخروی گردد۔[3]

شیخ بدر الدین علیہ الرحمہ نے بھی حضرت امام ربانی سے آپکے انتساب کا ذکر کیا ہے:

علم طریقت میں آپ کا انتساب ہمارے حضرت امام ربانی قدس سرہ سے ہے۔ جب

---

[1] عمدۃ المقامات ص ۹۰ [2] زبدۃ المقامات ص ۶۶ [3] شرح رباعیات قلمی

جب طلب آپ کے دل خجستہ سیرت کو دامن گیر ہوئی تو دہلی سے نہایت شوق و نیازمندی کے ساتھ پا پیادہ سرہند تشریف فرما ہوئے اور ہمارے حضرت امام ربانی قدس سرہ کی شرف ملازمت سے مشرف ہوئے اور حضرت کے بیحد و الطاف بے شمار سے ممتاز ہوئے۔[1]

محمد رحیم بخش دہلوی تحریر کرتے ہیں:

خواجہ عبد اللہ کی ابتدائی تربیت و پرورش بھی خواجہ حسام الدین احمد سے متعلق تھی لیکن جب سن شعور کو پہنچے تو جناب شیخ سرہندیؒ نے اپنی کفالت میں لے لیا۔۔۔۔۔۔ شیخ سرہندیؒ نے تعلیم ذکر اور سلسلہ اکابر نقشبندیہ کا مراقبہ آپ کو تلقین کیا جس کی وجہ سے آپ میں وہ عظیم الشان ولولہ اور جوش پیدا ہو گیا کہ کئی دفعہ دیوانہ وار دہلی سے سرہند پا پیادہ دوڑے چلے گئے اور بہت دنوں تک شیخ سرہندی کی خدمت میں رہے اور الطاف اور نظرات خاصہ سے بہرہ ور اور مالا مال ہوئے۔[2]

اجازت و بیعت

مولوی محمد عالم شاہ صاحب فریدی دہلوی تحریر کرتے ہیں:

آپنے اجازت و خلافت شیخ حسام الدین رحمۃ اللہ علیہ و شیخ الہ داد رحمہ اللہ[3] خلفا خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ سے حاصل کی تھی۔ بہت بڑے صاحب تصرف و کرامات تھے۔[4]

---

[1] حضرات القدس مترجمہ خواجہ احمد حسین ص ۲۶۲ [2] حیات باقیہ [3] آپ حضرت خواجہ باقی باللہ قدس سرہ کے قدیم اصحاب میں تھے۔ حضرت خواجہؒ کے سفر ماوراء النہر سے قبل آپ خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور حضرت کی عنایت بے غایت حاصل کی

ان کی وفات ماہ رمضان المبارک ۱۰۴۹ھ میں ہوئی۔ آپ کی قبر حضرت خواجہ باقی باللہؒ کے مزار مبارک کے مغربی جانب ہے۔ (ماخوذ از حضرات القدس مولفہ شیخ بدر الدین)

حضرت خواجہ خوردؒ شرح رباعیات میں آپ کی مدح میں فرماتے ہیں: "ایشان از کبار اصحاب و خلفاے حضرت خواجہ بودند۔ در تہذیب اخلاق و تصفیۂ باطن و دوام حضور رسوخ تمام داشتند۔ پنجاہ سال کما بیش ورزش این طریقہ نمودند و صفائی ایشان بجاے رسیدہ بود کہ پیوستہ بارواح طیبہ اکابر صحبت می داشتند۔ و بر اندک توجہ ہر چہ می خواستند تحقیق می کردند۔" [4] محمد عالم شاہ فریدی دہلوی: مزارات الاولیاء دہلی، مطبوعہ جید برقی پریس دہلی ۱۳۴۶ھ

حضرت خواجہ خوردؒ نے حضرت خواجہ حسام الدین احمدؒ، شیخ الہ دادؒ اور شیخ احمد سرہندی کے حصول اجازت اور روحانی اکتساب کا ذکر شرح رباعیات کے خاتمہ میں کیا ہے، فرماتے ہیں:

"ایں فقیر بہ اصحاب حضرت خواجہ بزرگ داز عنایات ایشان امید داری ہا پیدا کرد بخصوص حضرت خواجہ حسام الدین احمد و حضرت شیخ احمد و حضرت شیخ الہ داد قدس اللہ اسرارہم و اجازت تعلیم و طریقہ نمودند خاصہ حضرت شیخ احمد و حضرت شیخ الہ داد وایں عزیزاں صحبت داشتند مستفید شدند از حضرت خواجہ بزرگ خواجہ محمد باقر باقی" الخ[1]

جہاں تک خواجہ حسام الدین احمدؒ سے بیعت کا تعلق ہے، شرح رباعیات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خواب میں بیعت کی تھی اور ختم خواجگان کی اجازت پائی تھی۔ حضرت خواجہ خوردؒ تحریر فرماتے ہیں:-

"و اجازت ختم معروف خواجگان از ایشان دارد و در خواب بیعت دادند و ہم در خواب بایں بندہ القا کردند کہ دعا چنیں باید کرد "الٰہی بحرمت آں خاک کہ خواجہ حسام الدین احمدؒ براں خاک قدم نہادہ"[2]

حضرت شیخ الہ دادؒ (متوفی ۱۰۴۹ھ) نے اجازت و خلافت سے تو نہیں، البتہ سلسلۂ جنیدیہ قادریہ کی نعمتوں سے ضرور بہرہ ور کیا تھا، اس رباعی کی شرح میں اس کا ذکر فرماتے ہیں:

تا کرد قبول شیخ اللہ آدم — امید نجات آخرت حق دادم
زاں نے کہ بہن سپرد نسبتہا را — در حجر عنایت ازل افتادم

آخر الامر در سال پنجاہ و یک کہ سال وفات حضرت شیخ است پیش از فوت بدو ماہ کمترایں بندہ را طلبیدہ لطفہائے تمام نمودہ و فرمودند کہ آنچہ از حضرت خواجہ جنید بما رسیدہ

---

[1] شرح رباعیات [2] ایضاً

بتو گزرانیدیم وہم چنیں آنچہ از الطاف حضرت غوث اعظم و حضرات مشائخ چشتیہ باد دادند بتو گزرانیدیم رضی اللہ عنہم اجمعین"[1]

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی (متوفی ۱۰۳۴ھ) سے تو حضرت خواجہ باقی باللہ (متوفی ۱۰۱۲ھ) نے اپنی زندگی میں حضرت خواجہ خوردؒ پر جب کہ وہ شیر خوار ہی تھے توجہ کرنے کیلئے فرمایا تھا، امام ربانی اسکا ذکر فرماتے ہیں:-

"سہ مرتبہ فقیر بہ دولت عتبہ بوسی حضرت ایشان (خواجہ باقی باللہ) مشرف گشت۔ مرتبۂ اخیر فقیر را فرمودند کہ ضعف بدن بر من غالب آمدہ است امید حیات کم ماندہ از احوال طفلاں خبردار خواہی بود و در حضور خود شما را طلبیدند و شما در حجر مرضعات بودید و بہ فقیر امر کردند کہ بایشان توجہ کن۔ بامر ایشان در حضور ایشان بشما توجہ کردہ بحدیکہ اثر آں توجہ نیز ظاہر شدہ۔ بعد ازاں فرمودند کہ حضرت والدات ایشاں را نیز غائبانہ توجہ کن حسب الامر غائبانہ توجہ نمودہ آمد۔ امید است کہ ببرکت حضور ایشان آں توجہ مثمر نتائج باشد۔ تصور نکنند کہ از امر واجب الامتثال و وصیت لازمہ ایشان ذہولے واقع شدہ است یا تغافلے زدہ باشد۔ کلا، بل انتظار اشارۃ دارد۔ و منتظر اذن است۔"[2]

حضرت خواجہ خوردؒ بھی شرح رباعیات میں فرماتے ہیں:-

"و اجازت عمل بطریقہ و اجازت تعلیم نیز فرمودند و بشارت ہا می دادند معارف غامضہ بزبان ایشان می رفت و تدقیقات لطیف در مسئلہ توحید نمودہ اند۔"[3]

مگر شیخ محمد ہاشم کشمی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام ربانی نے خواجہ خوردؒ کو بیعت کی اجازت نہیں دی تھی، چنانچہ فرماتے ہیں:

---

[1] شرح رباعیات قلمی [2] امام ربانی مجدد الف ثانی، مکتوبات شریف ج ۱ ص ۱۱۳ مطبوعہ مطبع احمدی دہلی
[3] شرح رباعیات قلمی

راقم الحروف چندیں بار در خلوت از زبان مبارک حضرت ایشان مدحت و منقبت ایں مخدوم زادہ عالی شان استماع نمودہ۔ روزے فرمودند کہ:-

"او از محمدی المشربان ست، و از محبوبان و از منقلبان۔ توحید از خداوندان آزادگی و تفرید وقت"

دیگر فرمودید کہ:-

"اگر آں نبودے کہ ایں خواجہ زادہ را در کمال وسعت مشرب و شوریدہ حالی و بے تقیدی و تعینی بودندے ایشاں را اجازت تعلیم طریقت میدادیم تا بر سجادۂ والا بزرگوار خود نشستہ بافادہ و افاضۂ طلاب می پرداختند" (زبدۃ المقامات ص ۶۶-۶۷)

شیخ بدر الدینؒ فرماتے ہیں:

"ہمارے حضرت حسب وصیت حضرت خواجہ علاء الدینؒ طالب صادق خواجہ زادوں کی تربیت کی طرف متوجہ ہوئے اور ذکر و مراقبہ سلسلہ عالیہ نقشبندیہ قدس اللہ تعالیٰ اسرارہم کی تعلیم دی پس حضرت خواجہ زادہ ایک مدت تک خدمت آستانہ عرش نشان پر کمال خاکساری کیساتھ مقیم رہے اور واردات کثیر البرکات سے سعادت مند ہوئے اور توجہات خاصہ و نظرات مخصوصہ حضرت کی وجہ سے ان آنحضرت قدس سرہ کے علوم و معارف خاصہ سے بہرۂ کامل حاصل کیا۔"[1]

حضرت امام ربانیؒ (متوفی ۱۰۳۴ھ) خواجہ خورد کے مکتوب گرامی کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:-

صحیفۂ شریفہ رسید از مطالعہ آں فرحت فراواں بحصول انجامید از شمول نسبت حضور و استیلائے آنکہ اندراج یافتہ بود نیک و مبارک است۔ ایں دولت کہ شمارا در ستہ چہار ماہ میسر شدہ است در سلاسل دیگر اگر دہ سال میسر گردد نعمت عظمیٰ شمرند و امر عظیم تصور نمایند۔ شکر ایں نعمت بجا باید آورد و چوں می دانند کہ نظرت شما بلند است تجسس ایں قسم احوال از شما عجب مبتدا اظہار ایں نعمت نمودہ آمد۔ "لئن شکرتم لازیدنکم" نص قاطع است۔ نوشتہ کہ مشکوٰۃ توحید ظہور کردن گرفتہ است ایں دولت نیز مبارک باشد بادب تمام قبول ایں وارد نمایند اما در غلبہ ایں حال آداب شرعیہ را نیک مراعات فرمایند و حقوق بندگی کما ینبغی بجا آرند"[2]

[1] حضرات القدس ترجمہ خواجہ احمد حسین ص ۲۶۳ [2] مکتوب نمبر ۴۳ جلد دوم

اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ

از مولانا عبد الحئی صاحب فاضل دیوبند، صدر مدرس دار العلوم پنڈوہ ہوگلی

(سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف اگست)

جناب حافظ صاحب نے قائلین وحدۃ الوجود پر علامہ ابن تیمیہؒ کی کتاب منہاج السنۃ کے حوالے رویت باری فی الدنیا کے عقیدہ کا اثبات کیا ہے، غالباً حافظ صاحب نے براہ راست شیخ ابن عربیؒ کی کتابوں کا مطالعہ نہیں فرمایا ہے اور محض علامہ ابن تیمیہ سے غایت حسن عقیدت کی بنا پر بغیر تحقیق کے منہاج السنۃ کی عبارت نقل کر دینا کافی سمجھا، ابن تیمیہ کے ساتھ یہ حسن ظن قابل ستائش ہے، لیکن شیخ اکبر اور حضرت شیخ عبد القدوس قدس سرہما سے بلا وجہ بدگمانی بھی کوئی مستحسن فعل نہیں۔ اگر حافظ صاحب نے تھوڑی سی زحمت گوارا کرلی ہوتی تو اس غلطی کا ارتکاب نہ ہوتے۔ اس کے ثبوت کے لیے رویت باری فی الدنیا کے بارہ میں شیخ اکبر کے خیالات پیش کیے جاتے ہیں۔ شیخ عبد الوہاب شعرانی نے کتاب الیواقیت والجواہر میں خود شیخ کے الفاظ میں انکا یہ عقیدہ نقل کیا ہے:

وقال فی کتابہ شرح ترجمان الاشواق اعلم ان الحق تعالیٰ اذ کان الوهم لا يحيط به مع انه الطف من الادراك الحسی فكيف يدركه البصر الذی هو اكثف

(ابن عربیؒ) اپنی کتاب شرح ترجمان الاشواق لکھا ہے کہ حق تعالیٰ کا احاطہ جب وہم نہیں کرسکتا، باوجودیکہ وہم تمام ادراکات حسی سے زیادہ لطیف ہے تو پھر حاسۂ بصر جو اس سے زیادہ کثیف ہے کیونکر اس کا ادراک کرسکتا ہے۔

شیخ کی اس تصریح کے بعد ان پر رویت باری فی الدنیا کے عقیدہ کا الزام کس قدر غلط ہے،

اسی طرح شیخ نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب فصوص الحکم کی فص محمدی میں نہایت واضح اور صاف عبارت میں رویت فی الدنیا کی تردید کی ہے، فصوص الحکم میں لکھتے ہیں:

ثم وصف نفسه بشدة الشوق الی لقائه فقال للمشتاقین یا داؤد انی لاشد شوقاً الیهم یعنی للمشتاقین الیه وهو لقاء خاص فانه قال فی حدیث الدجال ان احدکم لن یری ربه حتی یموت فلا بد من الشوق لمن هذه صفته فشوق الحق لهؤلاء المقربین مع کونه یراهم فیحب ان یروه ویابی المقام ذلک ... فهو یشتاق بهذه الصفة الخاصة التی لا وجود لها الا عند الموت فیبل بها شوقهم الیه کما قال تعالیٰ فی حدیث التردد ... وکما قال علیه السلام ان احدکم لن یری ربه حتی یموت

پھر موصوف کیا اللہ نے اپنی ذات کو انسان کی شدت ملاقات کے ساتھ اور فرمایا حق تعالیٰ نے اپنے مشتاقوں کے لیے کہ اے داؤد میں زیادہ مشتاق ہوں ان مشتاقوں کا جو میرا اشتیاق رکھتے ہیں اور یہ اشتیاق ایک خاص قسم کی ملاقات ہے (جو موت سے قبل حاصل نہیں ہو سکتی) اسلیے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دجال والی حدیث میں کہ تم میں کوئی ہرگز نہیں دیکھ سکتا اپنے رب کو مرنے سے پہلے اس شوق ملاقات کے لیے اس وصف (یعنی موت) کا ہونا ضروری ہے۔ پس اشتیاق رؤیت حق تعالیٰ ثابت ہے ان مقربین کے لیے باوجودیکہ حق تعالیٰ ان کو دیکھتا ہے اسلیے ضروری ہے کہ یہ لوگ بھی حق تعالیٰ کو دیکھیں لیکن یہ مقام دنیا رویت حق سے مانع ہے۔ پس وہ ایک ایسی خاص صفت کا مشتاق ہوتا ہے جو موت کے بعد ہی پائی جا سکتی ہے۔ اس لئے وہ موت کا مشتاق ہو جاتا ہے جیسا کہ حدیث

اس صریح تحریر کے بعد شیخ کی جانب رؤیت باری فی الدنیا کے عقیدہ کا انتساب کہاں تک صحیح ہے اگر امام ابن تیمیہ نے ایسا لکھا ہے تو اس کی تاویل یہی کی جا سکتی ہے کہ ان کی نگاہ سے یہ عبارت نہیں گذری یا انھوں نے کسی دینی مصلحت کی بنا پر اس سے صرف نظر کیا۔

اب اس عقیدہ کے بارہ میں حضرت شیخ عبد القدوس گنگوہی کی تردید ملاحظہ ہو، مکتوبات قدوسی مکتوب نمبر ۱۱۱ میں فرماتے ہیں:-

اے برادر دیدار در آخرت بود در دار دنیا نبود کہ وقوع دیدار باک باقی در کون فساد فانی خلاف حکمت وخلاف وعدہ است ..... واجماع اہل سنت واہل حق ہمہ برایں است کہ دیدار خدا تعالیٰ در دار دنیا واقع نشود نہ بچشم سر ونہ بدیدۂ دل برفع حجاب وعیاں

اے برادر دیدار (خدا) آخرت میں ہوگا دنیا میں نہیں اسلیے کہ کون فساد فانی میں باقی (خدا) کا دیدار خلاف حکمت اور خلاف وعدہ ہے ...... اور اہل سنت واہل حق کا اس پر اجماع ہے کہ دیدار خداوندی دنیا میں نہ ہوگا، نہ سر کی آنکھ سے نہ دل کی آنکھ سے یعنی بے حجاب اور بے پردہ ہو کر

اسی مکتوب کے آخر میں فرماتے ہیں کہ:

در دار دنیا رویت واقع نشود ہر کہ ایں اعتقاد کند او ضال ومبتدع بود

دنیا میں رویت واقع نہ ہوگی جو شخص اس کا اعتقاد رکھتا ہے وہ گمراہ اور بدعتی ہے۔

اسی طرح مکتوب نمبر ۱۶۳ میں ارشاد فرماتے ہیں:

وقوع آں (دیدار در دنیا) در دنیا خلاف حکمت دانند موعود بآخرت خوانند واں آنست کہ دنیا دار فناست دیدار باقی در دار فانی واقع نبود ودیدار حق تعالیٰ جزاء ایمان است

دنیا میں دیدار خداوندی کا وقوع خلاف حکمت جانتے اور موعود بآخرت سمجھتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ دنیا دار فنا ہے اور دیدار باقی (خدا) دار فانی میں نہیں ہو سکتا، نیز دیدار حق تعالیٰ جزاء ایمان ہے

وجزا در دارِ ابتلا نبود — اور جزا دار ابتلا میں نہیں ہوتی۔

رویت باری فی الدنیا کے عقیدہ کی اس سے زیادہ صریح تردید اور کیا ہو سکتی ہے۔

حافظ صاحب نے اپنے مضمون میں انہی دو بزرگوں کو نشانہ بنایا تھا، اس لیے انہی کی عبارتوں سے اس کی تردید کر دی گئی ورنہ اس بارہ میں دوسرے اکابر کا خیال بھی پیش کیا جا سکتا تھا۔

قائلین وحدۃ الوجود کا وہ گروہ جو وحدۃ الوجود بول کر وحدۃ الموجود مراد لیتا ہے، اس کے کفر و الحاد میں کوئی شبہہ نہیں، تمام اہل اسلام ان کے کفر پر متفق ہیں، علامہ تکی کی تصریحات حافظ صاحب نے خود ہی اپنے مضمون میں نقل کی ہیں کہ:

حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ نے قائلین وحدۃ الوجود کے اسی گروہ کی تکفیر و تفسیق فرمائی ہے غالباً شیخ اکبر کی تمام تصانیف حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے نہیں گذریں اور صرف بالواسطہ غلط روایات ان کے کانوں تک پہنچیں، ورنہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ کی تصریح کے مطابق ان دونوں بزرگوں میں حقیقی اختلاف ہی نہیں ہے، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، اس لیے جو لوگ مجدد الف ثانی اور شیخ اکبر ابن عربی کے درمیان کفر و اسلام کا فرق ظاہر کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے تزکیہ و شہادت کے بعد ان کی باتوں کا کوئی وزن نہیں رہ جاتا، شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہٗ کو اللہ تعالیٰ نے جو تبحرِ علمی، مجتہدانہ فکر و نظر، اختلافات میں مسلکِ اعتدال اور علمائے اسلام کی مرتبہ شناسی کا ملکہ عطا فرمایا تھا، اس کے بعد ان کا قول اس بارہ میں قول فیصل ہے۔

حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی قدس سرہٗ اپنی بعض خصوصیات میں علمائے اسلام میں امتیاز کی حیثیت رکھتے ہیں، بعض تصنیفات مثلاً آب حیات اور تقریر دلپذیر وغیرہ وغیرہ اسلامی لٹریچر میں امتیاز خاص رکھتی ہیں، ان کی رائے ابن عربی کے بارے میں یہ ہے کہ جو درجہ فقہ میں ابوحنیفہ کا ہے

وہی درجہ تصوف میں ابن عربی کا ہے[1]،

ابن عربی کے بارہ میں ان بزرگوں کی شہادتوں کے بعد کسی ایسے مصنف یا عالم کی جرح جس کی رسائی ابن عربی کے علوم و معرفت تک نہ ہو کیا درجہ رکھتی ہے۔

یہ بھی غور کرنے کی بات ہے کہ حضرت شیخ عبد القدوس کا عقیدہ وحدۃ الوجود ایسا ہی گمراہ کن تھا تو حضرت مجدد الف ثانی نسبت چشتیہ کے حصول کے لیے سلسلہ قدوسی میں کیوں مرید ہوئے بلکہ اس کے خلیفہ بھی ہوئے اور اپنے خلفاء کو نسبت چشتیہ کی اجازت دیتے وقت سلسلہ قدوسی کا شجرہ بھی عنایت فرماتے تھے، اس کی تفصیل کے لیے ضیاء القلوب مصنفہ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی قدس سرہٗ ملاحظہ ہو، اس لیے یہ ماننا پڑے گا کہ حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہٗ جس وحدۃ الوجود کی تردید کرتے ہیں شیخ گنگوہی کو اس سے کوئی تعلق نہیں اور شیخ گنگوہی جس وحدۃ الوجود کے داعی ہیں مجدد الف ثانی اس کے مخالف نہیں، جیسا کہ شاہ صاحب کی تصریحات سے بھی واضح ہو چکا۔

حقیقت یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کا مسئلہ اپنی دقت و نزاکت کی بنا پر عوام کا کیا ذکر خواص کے لیے بھی بڑے غور و فکر اور احتیاط کا محتاج ہے، اس کو عوامی بنانا فتنہ کا دروازہ کھولنا ہے۔

---

[1] ملفوظات شیخ الاسلام مولانا مدنی قدس سرہٗ غیر مطبوعہ۔

ہم نفسانِ رفتہ

یہ ملک کے مشہور انشاء پرداز جناب رشید احمد صاحب صدیقی کے سلسلہ وفیات کے نئے مضامین کا مجموعہ ہے، جن میں نواب محمد اسمٰعیل خان، مولانا ابوالکلام آزاد اور افضل العلما ڈاکٹر عبد الحق وغیرہ جیسے حال کے مشاہیر ملک و ملت کی وفات پر اپنے تاثرات لکھے ہیں، یہ گویا ان کی مشہور کتاب گنج ہائے گرانمایہ کا دوسرا حصہ ہے۔ قیمت ... ہے۔

آثار علمیہ

مکاتیب مولانا سید سلیمان ندوی بنام مولوی ابوالکمال سید عبدالحکیم صاحب الحکیم دیسنوی

(۲)

اعظم گڈھ

محترم السلام علیکم

مدت کے بعد حاضر ہوتا ہوں، کرمنامہ نے عزت بڑھائی، ادھر کلکتہ کا سفر درپیش آیا، کانگریس اور خلافت کی ہنگامہ آرائیاں رہیں، میاں نواب اور دختر نے بڑی خدمت کی اور سب سے بڑی خدمت یہ کہ ہمارے دن میں دو دو دفعہ قیام گاہ میں دوڑتے تھے، لیکن مجھ سے ملاقات شاذ ونادر ہوتی تھی، کلکتہ جاتے دن بھر کے لیے بانکی پور اترا، سنا ہے کہ ڈاکٹر حسا بھی بوڑھاپے میں امتحان دیتے ہیں، ان کی قیام گاہ پہ دو گھنٹہ انتظار کیا معلوم ہوا کہ سوالات اسقدر شاید سخت ہیں کہ مغرب تک وہ نہ آئے، کلکتہ سے مولانا عبدالماجد بدایونی کے ساتھ بھاگا بھاگ نواں گھاٹ ہو کر دربھنگہ گیا، شاہ بدرالدین صاحب کے دو صاحبزادوں کی دستار بندی کا جلسہ تھا، وہاں سے چل کر ۲۸ر نومبر کو اعظم گڈھ پہنچا۔

یہاں یکم و دوم کو پولیٹکل کانفرنس تھی، نائیڈو صدر، مہمانوں میں بی اماں، بیگم محمد علی، تصدق خاں نروانی، مولانا ماجد بدایونی، مولانا فاخر، ہرکرن ناتھ مصرا، اور کئی ہندو کارکن آئے تھے، کل تک یہ ہنگامہ رہا، کل ایک ایک مہمان رخصت ہوا، تو مولانا حمید الدین صاحب سے ملنے ان کے مکان گیا، ان کی والدہ کا انتقال ہوگیا تھا،

معاملہ کونسل میں ایک عجیب خصوصیت ہے، زنانہ پلٹن کل ہمارے خلاف ہے، موتی لال کے لفٹنٹ مولوی مسعود علی صاحب ہیں، عجیب اختلاف آرا ہے، میاں موافق تو بیوی مخالف، ایک بھائی موافق دوسرا مخالف، دیکھیے کیا ہی کیا ہو، آپ کا سفر گیا ناگزیر ہے،

وجوہ سنیے: اول تو کانگریس وخلافت میں اس قربت کے باوجود عدم شرکت مذہبی گناہ اور قومی بغاوت ہے، دوسرے اکابر قوم وملک کی زیارت اولوالعزمی فرض، تیسرے آپ کے عزیزم سلیمان کا تیسرا جشن نکاح اسی ہنگامہ کے اندر ہے،

والسلام، سید سلیمان، ۵ر دسمبر ۲۲ء

جہاز جہانگیر ساحل بندر مکلا

عم محترم دام کرمہ

السلام علیکم، الحمد للہ بخیریت ہوں، آپ کی دوا استعمال میں ہے، انگریزی کھانا کھا رہا ہوں، گوشت مچھلی اور پھل، حضرت پٹیٹو (آلو) نے ناک میں دم کر رکھا ہے، کم از کم ہر روز دو تین دفعہ ابلے ہوئے میز پر تشریف لاتے ہیں کبھی قبول ہوتے ہیں اور اکثر واپس کر دیے جاتے ہیں کہ اگر یہی کھانا ہوتا تو گھر کیوں چھوڑتا،

پہلے ولایتی سفر کے بعد اس سفر کے دریائی واقعات میں کوئی شے نہیں، آج ۶ دن کے بعد جہاز حضر موت کے ساحل پر ٹھہرا ہے، آج ۴ بجے اگر جہاز چلا، تو کل رات تک عدن پہنچے گا، آج ۲۶ ہے، تو ۲۷ تک عدن پہنچے گا، عدن میں دو ایک دن رہے گا، وہاں سے مقابل کے افریقی ساحل پورٹ سوڈان میں ٹھہرے گا، اور اس کے بعد پھر عربی ساحل جدہ پر لنگر ڈالے گا،

اللہ اکبر شریفیوں کا پروپگنڈا بڑا ہے، بمبئی دس بارہ برس سے آتا جاتا ہوں، مگر خبر نہ تھی کہ اتنے نجدی اور حجازی عرب یہاں ہیں، بہرحال بمبئی سے چلتے ہوئے ہم لوگ ان سب سے ملے، اور سب کے حالات معلوم کیے، یہاں مکلا پہنچے تو یہاں پچاس ساٹھ مکہ کے شریفی فراری موجود ہیں، ایک القبلہ

کا اڈیٹر ہے، کوئی ایک وزرا میں سے ہے، باقی شریف کے کاسہ لیس ہیں، مباحثہ، مناظرہ، گفتگو جاری ہے سوالات کی بھرمار ہے، القبلہ کا اڈیٹر بڑا السان ہے، بکواسی ہے، پہلے سب لوگ جہاز پر آئے اور یہاں کئی گھنٹے گفتگو رہی، کل برچ صبح مکلا کے عرب امیر نے دعوت کی تھی، ساٹھ ستر آدمی دعوت میں تھے، تعجب ہوا کر کھانا بالکل ہندوستان کے نوع کا تھا، مرغ پلاؤ کئی قسم کے گوشت، سویاں میٹھی، کباب خوب مرچ بلکہ سبز مرچ، وہاں بھی یہ مکی عرب مدعو تھے، خوب گفتگو رہی، اب یہ لوگ بھی شریف حسین کے مظالم اور اغلاط تسلیم کرنے لگے ہیں، مگر یہ علی کے طرفدار ہیں، بہرحال یہ لوگ تو وظیفہ خوار ہیں، اب حجاز اور مکہ معظمہ کے اندر جاکر معلوم ہوگا کہ واقعہ کیا ہے،

مکلا اچھا اور خوبصورت چھوٹا شہر ہے، مسلسل پہاڑیوں کے دامن میں سمندر کے کنارے آباد ہے، اونچے اونچے مکانات کئی منزل کے ہیں، لوگ برہنہ تن غریب ہیں، یہاں کے سلطان حیدرآباد میں رہتے ہیں، ان کی طرف سے وزیر سید حسین محضار کام کرتے ہیں، دعوت ان ہی کے یہاں تھی، وفد کا کاروبار شروع ہو گیا ہے، مولوی عبد الماجد صاحب نے مفصل حالات لکھے ہیں، شاید خلافت میں چھپے، اب اس سفر میں مجھ سے ولایت کی طرح کے بڑے لمبے اور مفصل خطوط کی توقع نہ رکھیے، اس وقت میں فارغ البال تھا، اب سارا بار رئیس الوفد ہونے کا مجھ پر ہے۔

پتہ: معرفت پوسٹ ماسٹر برٹش پوسٹ آفس جدہ

والسلام سید سلیمان ۲۶ر دسمبر ۲۴ء

جدہ

بحضرت اخی المعظم دام مجدہٗ السلام علیکم

خدا کا بے انتہا شکر ہے کہ میں بالکل اچھا ہوں، باوجود اس کے کہ جدہ نکیرس مقام ہے، مگر میں ہر طرح محفوظ ہوں، سمندر کے کنارے جہاں حاجی لوگ اترتے ہیں، اس عمارت کے بالمقابل ایک عمارت ہے جو شریف عبد اللہ کی بنوائی ہوئی ہے، اور اب بھی وہ شرفا کی ملکیت ہے، اسی کی

تیسری چوتھی منزل میں ٹھہرایا گیا ہوں،

شریف علی اور ان کے تمام وزرا سے بار بار ملاقات کر چکا ہوں، اس وقت حالت یہ ہے کہ شریف علی کی فوج جدہ میں مستحکم ہوکر بند ہے، اچھا خاصا سامان، توپیں ہیں، دو طیارے ہیں، مگر آدمی کم ہیں، ادھر ابن سعود کے پاس بدو بہت ہیں، مگر سامان خوب نہیں ہے، ادھر کے فریق کو اصرار ہے کہ شریف علی کو پہلے بادشاہ مان لو، ادھر سے انکار ہے کہ ہم شریف حسین کے خاندان کو کبھی بادشاہ حجاز نہ مانیں گے، ہم نے سلطان کو اپنی آمد کا خط لکھا تھا، انھوں نے خط پاکر بلایا بھی، مگر شریف کی حکومت، شریف کی بادشاہی مانے بغیر آگے نہیں جانے دیتی، یہ معاملہ جلد ختم ہوتا نظر نہیں آتا،

اگر مرکزی خلافت کمیٹی سے واپسی کا حکم ہو گیا تو ہم بہت جلد دو ایک ہفتہ کے اندر واپسی کا سامان کریں گے، اور اگر رکنا پڑا تو نہیں کہہ سکتا کہ کب تک رکنا پڑے،

بھابھی صاحبہ کو سلام فرما دیجئے، رقیہ و حمرا کو دعا، ہاجرہ کو دعا لکھ دیجئے گا، جب سے دینی سے نکلا ہوں، آج تک کسی کا خط نہیں پہنچا ہے، اب اگر خط لکھیے تو میرا نام اور صرف جدہ کافی ہے، میرے نام کے ساتھ "رئیس الوفد الہند" لکھ دیجئے گا،

والسلام سید سلیمان ۷ر جنوری ۱۹۲۵ء

محترم دام کرمہٗ السلام علیکم

آپ کا کارڈ ملا، میں ایک ہفتہ کے لیے بنگلور چلا گیا تھا، جو سی پی کا دفتری پایۂ تخت ہے اور اس کا کنٹونمنٹ، سمندر سے دو ہزار فٹ بلند ہے، اچھا خاصا وہاں جاڑا تھا، تقریریں وہاں ہوئیں، قادیانیوں کو کچھ ایسی شکست ملی کہ پورے ان کی تشہیر ہو گئی اور ہر جگہ دھکے کھائے۔

شوکت صاحب کے چھ سات تار آئے اور بڑی لجاجت کے، انصاری صاحب کے اپنے ابو الکلام صاحب اور ظفر علی خاں کی طرف سے آئے، میں نے دل پر جبر کرکے سب کو جواب دیدیا ہے، گو اس انکار کا میرے دل پر سخت صدمہ اور طبیعت پر سخت بار ہے، اگر صحت کی خرابی اور دار المصنفین و معارف و ندوہ کے کاموں کی طرف سے بے اطمینانی اور پہلے سے انکے انتظامات کا درست نہ کرلینا، اس انکار کی وجہ ہوئی، بس اب یہاں سے چل چلاؤ ہے، اور کو آخری تقریر ہوگی، اور یکم نومبر کو یہاں سے روانگی ہے، تیسری کو صبح ۱۰ بجے شاید کلکتہ میں داخلہ ہو اگر ابو الکلام صاحب نے نہ روکا تو اسی شب کو پٹنہ روانہ ہو جاؤں گا اور وہاں سے اعظم گڈھ

یہاں مدراس آکر معلوم ہوا کہ اس وقت بڑی ضرورت اس کی ہے کہ ایک انگریزی ماہوار رسالہ اور کچھ ٹریکٹ اسلام پر نکالا جائے، قادیانی اپنے انگریزی لٹریچر کے ذریعہ سے اپنا بڑا پروپگنڈا کر رہے ہیں، قرآن کا انگریزی ترجمہ شائع ہونا بھی ضروری ہے، اور اطراف میں انگریزی زبان اصلی زبان ہوگئی ہے،

والسلام سید سلیمان ۲۴ر اکتوبر ۳۵ء

روزنامہ دعوت دہلی

سہ روزہ دعوت دہلی جو ۱۹۵۳ء سے پوری پابندی کے ساتھ جاری ہے، اب بفضلہ تعالیٰ ترقی کا ایک اور قدم اٹھا رہا ہے، یعنی ۱۵ر اکتوبر سنہ ۱۹۶۰ء سے انشاء اللہ العزیز روزنامہ کی شکل میں آجائے گا، اور روزانہ شائع ہوگا، یہ اقدام صرف ایک ماہ کے لیے بطور تجربہ کے کیا جا رہا ہے، اگر کامیاب ثابت ہوا تو قائم رہے گا، ورنہ نہیں۔

منیجر روزنامہ دعوت دہلی

تلخیص و تبصرہ

دجلہ و فرات کے دوآبہ میں فرقۂ صابئہ کی ایک شاخ

از
جناب قاضی اطہر مبارکپوری، اڈیٹر "البلاغ" بمبئی

نمرودوں کی سرزمین بابل و نینوا اپنی کلدانی تہذیب و فکر کے اعتبار سے بڑی سخت جان ثابت ہوئی اور ان کے دورِ عروج کے زمانہ کے کچھ آثار و علائم کسی نہ کسی رنگ میں آج بھی اس سرزمین پر پائے جاتے ہیں، اور عراق و شام کے دور افتادہ علاقوں میں ایسی قومیں موجود ہیں جن کو ہم اہلِ کتب فکر کی بگڑی ہوئی شکل کہہ سکتے ہیں، فکر و نظر کے عجائبات کی اس زمین پر آج بھی یہ حقیقت کم دلچسپ نہیں ہے کہ ان اطراف میں مور کی شکل میں شیطان کی عبادت کرنے والا ایک پہاڑی فرقہ پایا جاتا ہے، دروزی بھی اچھی خاصی تعداد میں ہیں اور ماندی فرقہ بھی اس علاقہ میں موجود ہے، ماندیوں کے متعلق ہماری معلومات نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے ان کے بارے میں جو کچھ معلومات مل سکتی ہیں پیش کی جاتی ہیں۔

ماندی فرقہ دجلہ و فرات کے دوآبے میں آباد ہے، یہ فرقہ نہ مسلمان ہے نہ عیسائی اور نہ یہودی، بلکہ ستاروں کی پوجا کرتا ہے اور ساتھ ہی مسیحیت و یہودیت اور اسلام کی بعض تعلیمات پر بھی عمل کرتا ہے، کواکب پرست ہونے کے باوجود اس کا تعلق ان صابئہ سے نہیں ہے جن کا ذکر قرآن حکیم میں آیا ہے، ازیادہ سے زیادہ اسے صابئہ کی ایک شاخ کہا جا سکتا ہے، بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ وہی فرقہ ہے جس کا تذکرہ سفر ایوب میں

ان کو خاص شہرت حاصل ہے، ۱۸۵۶ء میں ایک جرمن مستشرق پیٹرمان نے دو سال تک سوق الشیوخ کے ماندیوں میں رہ کر ان کے بارے میں بہت سی معلومات حاصل کی تھیں۔

ان کے یہاں بابل کی قدیم بت پرستی اور کواکب پرستی بھی ہے، یہودیت کی تطہیر اور قربانی بھی ہے، مسیحیت کے عقیدہ کے مطابق ہفتہ کے پہلے دن کا احترام اور یوحنا کی تعظیم بھی پائی جاتی ہے، اور اسلام کا قانون تعدد ازواج بھی موجود ہے، ان کی مذہبی کتاب کا نام سدرا رابہ ہے، جس میں مذہبی تعلیم کے الگ الگ فقرے ہیں، اور ان میں کھلا ہوا تناقض ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو مختلف مولفوں نے تالیف کیا ہے، غیر ماندی شخص کے لیے اس کتاب کا دیکھنا بہت ہی مشکل ہے، چند سال پہلے بعض سیاحوں نے اس کا ایک نسخہ چوری سے حاصل کیا تھا، مگر ماندی فرقہ نے برطانوی قنصل خانہ سے اتنا احتجاج کیا کہ یہ نسخہ واپس کرنا پڑا، ایک سیاح و مورخ جارج خوری سمعان کا خیال ہے کہ برطانوی عجائب خانہ میں اس کتاب کا ایک نسخہ موجود ہے، اس کا بیان ہے کہ ۱۹۰۴ء میں اس فرقہ کے کاہن اعظم سے اس کا تعارف ہو گیا، اس لیے اس نے ایک نسخہ بارہ لیراتر کی پر خریدا، دوسرے دن جب ان کے عوام کو اس کی خبر لگی تو انھوں نے بڑا سخت مظاہرہ کیا، مگر یہ نسخہ واپس نہ ہو سکا، اور امریکہ میں اس کا ترجمہ کیا گیا،

اس کتاب کی کتابت آدھی سیدھی اور آدھی الٹی ہوتی ہے، تاکہ اس کو بیک وقت دو طرف سے دو کاہن پڑھ سکیں، ان کے یہاں ایک اور مذہبی کتاب الارواح ہے، جس کے دو تہائی حصہ میں زندہ لوگوں کے لیے اور ایک تہائی حصہ میں روحوں کے لیے دعا ہے، اس میں حضرت آدم کی وفات کا بیان بھی ہے، یہ لوگ حضرت آدم کو سب سے بڑا نبی مانتے ہیں، اس کے علاوہ کچھ اور بھی کتابیں ان کے پاس ہیں جن میں کاہنوں کی دعائیں، یوحنا کے حالات، نجوم، جادو، شعبدہ اور اسی طرح کے علوم کے تعویذ اور منتر ہیں،

بپتیزین کے نام سے آیا ہے، بعض مسیحی مورخین اسے عیسائی ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو خلاف واقعہ ہے، البتہ یہ لوگ اپنے کو یوحنا کا شاگرد بتاتے ہیں اور اسی نام سے اپنے کو مشہور کرتے ہیں، چنانچہ لفظ ماندی ان کی زبان میں تلمیذ اور شاگرد کے معنی میں ہے، ان کی زبان کا نام بھی ماندی ہے، جو قدیم سامی زبانوں سے تعلق رکھتی ہے، اور سریانی سے قریب ہے،

ویسے تو یہ فرقہ بہت قدیم ہے اور تاریخ کے قدیم دور سے دجلہ و فرات کے دوآبہ میں آباد ہے، مگر اس کے پاس کوئی خاص تاریخ و روایت اور علمی و فکری سرمایہ نہیں ہے، ابتک صرف ان کی ایک مذہبی کتاب اور بعض دوسری چھوٹی چھوٹی کتابوں کا پتہ چلتا ہے،

سترھویں صدی میں ماندی فرقہ کی تعداد بیس ہزار کے قریب تھی، مگر اس وقت صرف تین ہزار رہ گئی ہے، ان کا قدیمی مرکز دجلہ و فرات کا دوآبہ ہے، لیکن انھیں سے بہت سے عراق کے جنوب میں واقع سوق الشیوخ نامی بستی میں آباد ہیں اور کچھ بغداد میں ہیں، یہ لوگ ایسی جگہ آباد ہوتے ہیں جہاں پانی قریب ہوتا ہے، کیونکہ ان کی مذہبی تعلیم ہے کہ وہ پانی کے کنارے رہیں، ترکوں نے اپنے دور میں ان کو فوجی تعلیم دینی چاہی مگر ان لوگوں نے اس سے اس لیے دامن بچایا کہ پانی سے دور رہنا پڑے گا، جو ان کی دینی تعلیم کے خلاف ہے، ان کے روز بروز کم ہونے کے وجوہ مختلف ہیں، سب سے پہلی اور بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ قدیم وحشی قبائلی زندگی بسر کرتے ہیں، اور ان میں ہمیشہ خانہ جنگی جاری رہتی ہے، جس کی وجہ سے یہ لوگ خود بخود ختم ہوتے گئے، دوسری وجہ یہ ہے کہ انکی عورتیں کثرت سے مسلمانوں سے شادی کر لیتی ہیں،

اگرچہ ان کی قدیم مذہبی زبان ماندی ہے، مگر یہ لوگ عربی زبان بھی بلا تکلف بولتے اور سمجھتے ہیں، عام طور سے یہ لوگ تین پیشے اختیار کرتے ہیں (۱) کشتی سازی (۲) دودھ کا کاروبار (۳) اور چاندی کے زیور بنانا، چاندی کے زیور اور ظروف پر بہترین نقش و نگار بناتے ہیں، اور اس

ان کا عقیدہ ہے کہ پہلے پہل سے زمین بنائی گئی اور اللہ نے زندگی کو پیدا کیا، زندگی نے اپنے دور سے ایک دوسری زندگی پیدا کی، یہ یسوع مسیح ہے، مگر یسوع مسیح نے ان کے عقیدہ میں چونکہ پہلی زندگی کی قوت کو غصب کرنا چاہا، اس لیے ان کو مریخ ستارے میں رکھ دیا گیا، اور سیارے صاف و شفاف پانی سے پیدا ہوئے ہیں، اور نہایت ٹھوس اور سخت ہیں، حتی کہ الماس بھی ان کو کاٹ نہیں سکتا، اور ان ہی سیاروں سے نظام شمسی جاری ہے، اور زمین اسی نظام سے تعلق رکھتی ہے اور زمین کے تین طرف پانی ہے اور چوتھی طرف فیروزی کا پہاڑ ہے، جس کے عکس سے آسمان کا رنگ نیلا ہے، اور ظلمت کی ملکہ نے آتش سے شادی کی جس سے ۱۴ بچے پیدا ہوئے، سبعہ سیارے، سورج اور آسمان کے بارہ برج ہیں، یہی بچے ہیں اور پانچ بچوں کا حال معلوم نہیں، ان کے خیال میں سیارے انسان کی طرف شر لاتے ہیں، اور قطبی ستارہ آسمانی قبہ پر رکھا ہوا ہے، اس لیے وہ اس کی پرستش کرتے ہیں، یہ صابئہ اور ان کے کاہن مسیحیوں کے عشاء ربانی کی طرح عشاء کا بہت اہتمام کرتے ہیں، ان کے عبادت خانہ میں دو تین کاہن سے زیادہ نہیں رہتے، عبادت خانوں کے نیچے پانی کی نہریں جاری رہتی ہیں، اور کاہن اوپر سے دعائیں پڑھتے ہیں، عبادت میں عورتیں نہیں ہوتیں، البتہ مردوں کی طرح عورتیں بھی کاہن ہوتی ہیں، بشرطیکہ وہ کسی کاہن سے شادی کرلیں، ان کے یہاں مذہبی پیشوائی اور کہانت کے کئی مراتب ہیں، پہلا مرتبہ شماس ہے، دوسرا کاہن، تیسرا اسقف اور چوتھا کاہن اعظم کا، کسی کاہن کا جسمانی عیب سے پاک ہونا ضروری ہے، عیب دار آدمی کاہن نہیں ہو سکتا، اسی لیے ان کے مذہبی پیشوا بہت ہی وجیہ و شکیل ہوتے ہیں، یہ لوگ نہ سیاہ لباس استعمال کرتے ہیں، نہ اپنے بال کتراتے یا منڈاتے ہیں۔

ادبیات

آہ حضرتِ جگر مرادآبادی

از یحییٰ اعظمی

میکدہ سے جو اٹھا ساقیِ صہبائے غزل
مئے خوش رنگ سے خالی ہوئی مینائے غزل

اب نہ وہ حسنِ دلآویزی نہ وہ آب و رنگ
نظر آتا ہے حزیں چہرۂ رعنائے غزل

جس سے کل تک تھی ابھی بزمِ سخن کی رونق
آج رخصت ہوا وہ انجمن آرائے غزل

جس کے ہر نغمۂ پرکیف پہ سر دھنتے تھے
بزم میں اب وہ کہاں زمزمہ پیرائے غزل

بادۂ حسنِ حقیقت کا وہ رند سرشار
زندگی بھر جو رہا سرخوشِ صہبائے غزل

شاعرِ محرمِ اسرار وہ جس کے دم سے
شعلۂ طور تھا اور وادیِ سینائے غزل

جس کا ہر ساغرِ مل آتشِ گل سے پرنور
ضو فشاں جس کی بدولت خمِ و مینائے غزل

فکر نے جس کے تغزل کو تجمل بخشا
کلک نے جس کے سنوارا رخِ زیبائے غزل

آہ وہ شاہدِ معنی کا پرستار جگر
آہ وہ شانہ کشِ گیسوئے لیلائے غزل

اب نہ وہ سوزِ جگر ہے نہ وہ مستی ہے نہ کیف
کون ہے آہ ترے بعد جو فرمائے غزل

مسندِ اصغر و فانی تھی ابھی تک آباد
حیف صد حیف کہ خالی ہے ست کنوں جائے غزل

ہو گیا ختم ترے عہد پہ اک دورِ سخن
اب نہ دیکھیں گی یہ آنکھیں تری رعنائی فن

غزل

از جناب تسکین قریشی

انجم و مہر و ماہ سے پہلے
جلوہ تھا جلوہ گاہ سے پہلے

کھیل سمجھے نہ کوئی شغل فغاں
دم الٹتا ہے آہ سے پہلے

کس قدر دل سے بیخبر تھے ہم
ان کی پہلی نگاہ سے پہلے

عشق میں ہر جفائے دوست کے بعد
شکر لازم ہے آہ سے پہلے

دل کا بھی اک مقام ہے زاہد
مسجد و خانقاہ سے پہلے

کون سمجھا ترا فریب کرم
میرے حال تباہ سے پہلے

پرسش حال دل ہے بعد کی بات
پوچھ اپنی نگاہ سے پہلے

اک تجلی سی دل میں ہوتی ہے
اعتراف گناہ سے پہلے

اہل دل دیکھ لیتے ہیں تسکیں
منزلوں دور راہ سے پہلے

(۲)

از جناب منظور علی صاحب فاروقی تمنا بجنوری

جفا و جور ہیں باقی نہ اب ستم کا وجود
یہی کرم ہے جو ان کا تو زندگی بے سود

قدم حرم کی طرف خود بخود لگے اٹھنے
یہ کس گناہ کی پاداش ہے مرے معبود

نہ دیکھ طرز نگاہی سے زاہد ناداں
نماز عشق ہے بیگانۂ رکوع و سجود

زمیں کے سینہ کا ہے داغ یوں تو نقش قدم
خلوص سجدہ نے میرے بنا دیا مسجود

حجاب شاہد و مشہود جب اٹھا تو کھلا
کہ سب فریب نظر ہے تمام بزم شہود

خلوص عشق کی خاطر میں توڑ ڈالونگا
زمانے بھر کے یہ رسم و رواج بند و قیود

فضائے عشق تمنا ہمیں نہ راس آئی
نظر کے سامنے ہیں ظلمتیں سی لامحدود

مطبوعاتِ جدیدہ

اسلام کا نظامِ عدل ۔ از استاد سید قطب، ترجمہ نجات اللہ صاحب صدیقی ایم اے علیگ، کتابت و طباعت عمدہ، ۳۷۲ صفحے، شائع کردہ: مکتبہ جماعت اسلامی ہند، محلہ کشن گنج، دہلی ۶ قیمت چھ روپے۔

استاد سید قطب مصر کے ایک ممتاز دینی خانوادہ کے چشم و چراغ اور مشہور عالم ہیں، ان کی تعلیم مصر میں ہوئی، پھر طریقۂ تعلیم اور نظام تربیت کے مطالعہ کے لیے امریکہ گئے اور دو سال کے بعد ۱۹۵۱ء میں واپس آئے، ایک مدت تک ان کو دین اور خالص دینی علوم کے بجائے شعر و ادب اور تنقید ادب سے دلچسپی رہی، چنانچہ قرآن کا مطالعہ بھی انھوں نے اسی نقطۂ نظر سے کیا اور اس موضوع پر دو کتابیں التصویر الفنی فی القرآن اور مشاہد القیامۃ فی القرآن لکھیں، یہ کتابیں قرآن اور اسلام سے ان کے شغف و انہماک کا سبب بنیں، پھر انھوں نے قانونی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے قرآن و سنت کا گہرا مطالعہ شروع کیا اور اسی مطالعہ کا نتیجہ العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام ہے، اس کتاب کی تصنیف اور امریکہ کے سفر نے جس میں انھیں بہت قریب سے مادی تہذیب کے مشاہدہ کرنے کا موقع ملا، دین سے ان کے تعلق کو پختہ سے پختہ تر کر دیا، چنانچہ امریکہ سے واپسی پر عرب ممالک کی مشہور دینی تحریک اخوان المسلمین کے وہ باقاعدہ ممبر بن گئے

سید قطب ڈیڑھ درجن سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں، دینی کتابوں میں ان کی تفسیر فی ظلال القرآن (۳۰ جلدوں میں) اور العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام خاص طور پر بڑی اہمیت رکھتی ہیں،

اور ان کی فکری کاوشوں اور دینی احساسات کا نچوڑ ہیں، اسلام کا نظامِ عدل اسی آخری کتاب کا ترجمہ ہے،

اس کتاب میں کل ۹ ابواب ہیں (۱) مذہب و سماج (۲) اسلام میں اجتماعی عدل کا مزاج (۳) اسلام میں اجتماعی عدل کی بنیادیں (۴) اسلام میں اجتماعی عدل کے قیام کے ذرائع (۵) اسلام میں نظامِ حکومت (۶) اسلام کی اقتصادی پالیسی (۷) اسلام کی تاریخ سے چند مثالیں (۸) اسلام کا حال و مستقبل (۹) دوراہے پر، ان ابواب کے اندر بہت سے ضمنی اور ذیلی ابواب ہیں۔

مصنف نے اسلام کے اجتماعی نظام کے ان تمام پہلوؤں پر بڑی عالمانہ، عمدہ اور سیر حاصل بحث کی ہے، پوری کتاب میں کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی ہے جو قرآن و سنت اور واقعات سے مدلل نہ کی گئی ہو، پھر طرز استدلال مناظرانہ نہیں بلکہ داعیانہ ہے، انداز تحریر بھی شگفتہ اور دلنشین ہے، جو شخص بھی غیر جانبدار ہو کر اس کتاب کا مطالعہ کرے گا اس کو اسلام کے ہمہ گیر، معتدل اور موجودہ مادی نظامہائے زندگی کے مقابلہ میں برتر نظام زندگی ہونے میں کوئی شک نہیں رہ جائے گا، خواہ اسے قبول کرے یا نہ کرے۔

مصنف مادی افکار و نظریات سے نہ صرف واقف ہیں بلکہ انھوں نے ان کے نتائج کا بچشم خود مشاہدہ کیا ہے۔ اس لیے مغرب کے مادی نظریات اور تہذیب پر ان کی تنقید بڑی وزنی ہے اور اس مقابلہ میں اسلامی نظریات اور اسلامی تہذیب کو واقعاتی انداز میں بہتر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جس کے پڑھنے کے بعد موجودہ مادی تہذیب اور اجتماعیت سراب اور اسلامی تہذیب اور اجتماعیت آبِ حیات معلوم ہوتی ہے۔

کتاب کا ترجمہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے ایک ہونہار اور لائق فرزند نجات اللہ صدیقی نے کیا ہے، ترجمہ سلیس، رواں اور کتاب کی روح کا حامل ہے جس کے لیے مترجم اور مکتبہ جماعت اسلامی دونوں مبارکباد کے مستحق ہیں۔

جنگ آزادی ۱۸۵۷ء مرتبہ جناب خورشید مصطفیٰ رضوی تقطیع خورد، کتابت طباعت عمدہ، ضخامت ۵۰۶ صفحے، ناشر مکتبہ برہان اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶ قیمت سات روپے۔

انگریزوں نے اپنے سیاسی مصالح کے پیشِ نظر ہندوستان کی تاریخ کے ہر گوشہ کو مسخ کرنے کی کوشش کی، چنانچہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کو غدر کا نام دیدیا، مگر ہندوستان کی آزادی کے بعد جب ۱۹۵۷ء میں اس جنگ آزادی کی صد سالہ جوبلی منائی گئی اس وقت متعدد ایسی کتابیں اور رسالوں کے نمبر شائع ہوئے جن میں انگریزوں کی پیدا کردہ غلط بیانیوں کا ازالہ کیا گیا، پیش نظر کتاب بھی اسی سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے، اس میں جنگ آزادی کے اسباب، کارناموں اور نتائج کو بھی بڑی تحقیق سے قلمبند کیا گیا ہے، اور انگریزوں کے عائد کردہ تمام الزامات کا جواب بھی دیا گیا ہے، اور پھر مصنف نے جنگ آزادی کے پس منظر، اس کے ہمہ گیر اثرات اور ان تمام مقامات کا بھی ذکر کیا ہے جہاں سے آزادی کے شعلے بھڑکے تھے، کتاب کے شروع میں ڈاکٹر تاراچند، ڈاکٹر اشرف اور مولانا محمد میاں صاحب کے دیباچے اور تعارف نامے ہیں اور آخر میں ضمیمے کے طور پر چند تاریخی دستاویزات شامل ہیں، جن سے کتاب کی تاریخی اہمیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے، مجموعی اعتبار سے یہ کتاب اپنے موضوع پر بڑی جامع اور اس سلسلہ کی دوسری کتابوں سے بہتر ہے، مصنف کا طرز تحریر بھی شگفتہ اور سلیس ہے، کتاب کے بارے میں ڈاکٹر تاراچند کی یہ رائے بالکل صحیح ہے کہ "مجھے یقین ہے کہ اردو کے تاریخی لٹریچر میں یہ کتاب ایک قابل قدر اضافہ ہے"۔

منہاج العابدین، از امام غزالی ترجمہ مولانا عابد الرحمٰن صدیقی، کتابت و طباعت بہتر، ۲۸۰ صفحے، قیمت: چھ روپے، ناشر محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب، قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی۔

امام غزالی کو علم و فضل کے ساتھ اس زمانہ کا سب سے بڑا اعزاز یعنی مدرسہ نظامیہ کی صدارت.

کا منصب حاصل تھا، لیکن انھوں نے اپنی ذہنی اور قلبی بےچینی کی وجہ سے اس عزت و وجاہت کو خیرباد کہہ دیا اور برسوں تلاش حق میں دشت و جبل کی خاک چھانتے پھرے، اس دشت نوردی میں خدا نے ان کو وہ روحانی سکون اور اطمینان قلب عطا کیا جو انھیں منصب صدارت میں بھی حاصل نہ تھا، اور ان پر دنیا کے اعزاز و اکرام کی اصل حقیقت منکشف ہوگی، اس انقلاب کے بعد انھوں نے متعدد دینی و اخلاقی کتابیں لکھیں، جن میں سب سے زیادہ مشہور، متداول اور مفید کتاب احیاء العلوم ہے، زیر تبصرہ کتاب منہاج العابدین بھی اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے، یہ ان کی آخری کتاب ہے جسے انھوں نے اپنے مخصوص تلامذہ کے علاوہ کسی کو املا نہیں کرایا تھا، لیکن اس میں خیالات کا وہ ربط و انضباط نہیں محسوس ہوتا جو ان کی اول الذکر کتاب میں ہے، معلوم نہیں یہ کمی اصل کتاب میں ہے یا ترجمہ سے پیدا ہو گئی ہے، لیکن اس کے باوجود امید ہے کہ اس کتاب کے مطالعہ سے ایمانی کیفیت میں زیادتی اور تعلق مع اللہ میں استواری پیدا ہوگی۔

ہمدرد عطار۔ متوسط تقطیع، کاغذ کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۹۶، قیمت ۱۲ نئے پیسے۔ ادارہ مطبوعات ہمدرد، ہمدرد دواخانہ (وقف) دہلی۔

علاج اور دواؤں کے سلسلہ میں عطاروں کی بھی بڑی اہمیت ہے لیکن عموماً وہ اپنے فن اور فرائض سے ناواقف ہوتے ہیں اسلیے ہمدرد دواخانہ نے عطاری کی تعلیم کیلئے یہ مفید کتاب شائع کی ہے، اس میں ان کے کاموں اور فرائض سے متعلق تمام ضروری باتیں، دواخانہ کی صفائی، آرائش، دواؤں کی نگہداشت، ڈاٹ لگانے، بوتلوں کو دھونے، دواخانہ کے آلات، دواؤں کے ناموں کے لیبل، نسخہ بندی، دواؤں کی ناپ تول، ترکیب استعمال، مقدار، اصطلاحی ناموں، خاصیات، مقام پیدائش، مریضوں کی غذا، اور استعمال نسخہ وغیرہ کے متعلق ہدایات درج ہیں، اس کے مطالعہ سے ایک عام آدمی بھی تربیت یافتہ عطار بن سکتا ہے اس لیے عطاروں کو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

م۔ ج

جلد ۸۶ ماہ جمادی الاول ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۶۰ء عدد ۵

مضامین

ہندوستان عربوں کی نظر میں

جلد اول

ہندوستان کے متعلق عرب مورخین، جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی کتابوں، سفرناموں کے اقتباسات اور ان کا ترجمہ۔ ضخامت ۴۰۴ صفحے، قیمت: مجلد ۶ غیر مجلد ۵ر